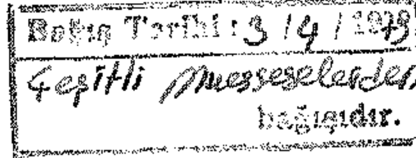


ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

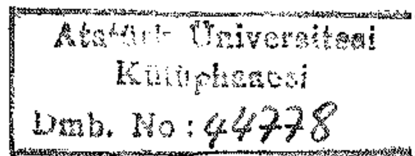
EDEBİYAT FAKÜLTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ

J. P. SARTRE ATEİZMİNİN DOĞURDUĞU PROBLEMLER

-Doktora tezi-

KEN'AN GÜRSOY

ERZURUM 1979



İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÖNSÖZ

Ekzistansialist ateizmin, günümüzde, şöhretli bir temsilcisi olan J. P. Sartre, ülkemizde daha ziyâde romanları ve edebiyat tetkikleri ile tanınmış bir feylezoftur. Düşüncesinin temellerini teşkîl eden felsefî değerlendirmeleri ise, geri plâna itilmiş üzerinde durulmak lüzûmu hissedilmemiştir. Halbuki, görüşlerini sistematik bir bütün içerisinde mülâhaza imkânı olmadıkça, kendisi hakkında umûmî bir hüküm vermek söz konusu olamaz. Bu gerçek bizi, O'nun eserinin bütününü anlamada anahtar vazîfesi görecek olan felsefî temellendirmelerini doğrudan doğruya ele almaya sevketti.

Bütün ekzistansialist düşüncelerde olduğu gibi J. P. Sartre'ın sisteminde de ana kavram, insanın en müşahhas biçimde, ferdî hayâtı ve tecrübeleri çerçevesinde değerlendirilmesi demek olan ekzistans mefhumudur. Bu ekzistansın tam ve etkin bir şekilde kendini ortaya koyabilmesi ile, Tanrı düşüncesi arasındaki menfî münâsebetin geniş bir şekilde aydınlatılması incelememize mevzu' teşkîl etmiştir.

Mes'ele gerek bilgi teorisi, gerek varlık tiplerinin tasviri, gerekse umûmî hatlarıyla ekzistansın belirlenmesi ve ahlâk nazariyesi açısından ne şekilde

ele alınmış, netîce i'tibâri ile ne gibi problemlerle karşılaşılmış ve ne gibi çıkmazlara varılmıştır? Araştırmamız bu suâllere cevap vermek gayesini taşıyacaktır.

Bana bu mevzu'da çalışma imkânı veren, araştırmalarım boyunca rehberliğini esirgemeyen Değerli Hocam Prof. Dr. Necati Öner Beyefendi'ye şükranlarımı arzetmeyi bir borç bilirim.

Ken'ân Gürsoy

(1)

Bölüm: I

SARTRE ONTOLOJİSİNİN İMKÂN VE SINIRLARI

SARTRE ONTOLOJİSİNİN İMKÂN VE SINIRLARI

Jean Paul Sartre'ın felsefî eserlerinin başında gelen "Varlık ve Yokluk" (L'Etre et le Neant) adlı kitabının bir diğer ismi de, "Fenomenolojik Ontoloji Denemesi" (Essai d'Ontologie Phénomenologique)dir. Bilindiği gibi "Ontoloji" kelimesi Lâtincedeki "ontologia" kelimesinden dilimize geçmiş bulunup, Yunancada "varlık" anlamına gelen "on" ile yine aynı dildeki söz veya bilim ma'nâsına gelen "logos" kelimelerinden türetilmiş bir bileşik isimdir. Bu etimolojiden de anlaşılacağı üzre, ontoloji kendisine mevzu' olarak varlığı, hattâ daha da kesin bir şekilde söylemek icâbederse, "kendi kendisinde olduğu şekilde varlık"ı (1) seçen felsefî disipline verilen addır, Aristo'ya göre, felsefede temel olanı arıyan veya diğer felsefî katları taşıyan esâslarla uğraşan bilgi kendi ta'bîriyle "İlk Felsefe"dir. Felsefe ise var olanın ilmidir; bir başka deyişle ona göre temel suâl varlık karşısında olan suâldir. Bu varlık ayrı ayrı bilimlerin ele aldıkları belirli ve sınırlı bir varlık sahasından farklı olarak, bunların kendisine dayandığı veya bağlandığı genel ve bütünleyici ma'nâda ele alınan "Ana Varlık" mefhumudur.

---

(1) Dictionnaire de la Langue Philisophique, S. 497

P. Foulquié et R. Saint- Jean : P. U. F., 1969

Prof. Dr. Heinz Heimsoeth'un ifâdesine göre; "Bu ma'nâdaki İlk Felsefe"ye sonraları ontologie adı verildi. İlk def'a XVll. ve XVlll. asrın metafizik kitaplarında felsefî temel disiplin için ontologie adını kullanmak âdet hâline geldi." (1)

Fakat dikkat edilecek olursa, burada konusu ontologiye âit bulunan "İlk Felsefe" tamâmiyle metafizik bir görüşü yansıtmaktadır. (2) Nitekim L. Meynard'ın bir yazısından da anlaşılacağı üzre, "kesin ma'nâda metafizik" ontoloji ya'nî varlığı en genel husûsiyetleriyle ve onun mutlak cephesiyle incelenmesi demektir. Bu şeylerin sadece görüntülerini veya ayrı ayrı sıfatlarını ele alan telakkinin tersine olarak, onları kendi kendilerinde, derûnî ve en öz vechelerinde ne şekilde iseler öyle değerlendiren bir araştırmadır." (3) Burada ilk sebepler ve illetler, umûmî olarak varolabilme şartı veya bir başka deyişle, mutlak gerçeklik bir araştırma konusu hâline gelmektedir. Akıl, aldatıcı görüntüler âleminden

---

(1) Prof. Dr. Heinz Heimsoeth, Felsefenin Temel Disiplinleri, S , İ.Ü.E.F.Y., No : 509, 1952

(2) Zaten daha sonra Arista'nun İlk Felsefeye âit konuları ihtivâ eden kitapları Rodoslu Andronikos tarafından metafizik kelimesi altında sınıflandırılacaktır.

(3) L. Meynard, Metaphysique, S. 15

sıyrılarak, varlığı hakîkî hâlinde keşfetmeli ve onun bilgisine erişmelidir. Bu ilk sebep veya mutlak gerçeklik metafizikcilere göre Allah'dan başka bir şey değildir.

Demek oluyor ki, bir ma'nâda gelenekci felsefede ontoloji kelimesi ile metafizik bir anlam kastedilmekte, hakîkî ve ana varlığın araştırılması derken, mutlak gerçeklik olan Allah'a giden yol anlaşılmakta, insan rûhunun Allah'a doğru tekâmülü söz konusu edilmektedir. Acaba, Jean Paul Sartre'ın kitabına başlık olarak seçtiği ifâdedeki ontoloji ta'bîri böyle bir anlayışı mı taşımakta, duyulardan ve tecrübeden gelen bilgilerle yetinmeyip, görüntüler âleminin ötesinde bir hakîkî varlık sahasının araştırılmasından mı bahsedilmek istenmektedir? Eğer hâl böyle ise, Feylezofun bu ontoloji denemesini, ta'biriinden geleneksel olarak anlaşıldığı gibi, mutlak varlık olan Allah'a giden yolun imkân ve şartlarının gözden geçirilmesi şeklinde nitelendirmek gerekir. Hâlbuki Sartre genel olarak düşüncesine bakıldığında, böyle bir neticenin tam aksi bir sonuca varmış; gerek felsefesinin hareket noktası, gerekse varmış olduğu netice i'tibariyle ekzistansialist inkârcılığın bayraktarlığını yapmıştır. Acaba düşünürü böyle bir istikamet değişikliğine götüren en büyük âmil ne olmuştur? Hiç şübhesiz suâlin cevabını aynı zamanda gnoséologique (bilgi teorisine âit) bir değer taşıyan ve mevzu' bahis olan başlığın ikinci önemli te-

rimine (fenemenolojik) temel teşkîl eden "fenomen kavramında aramak gerekir.

Felsefî bakımdan inceleyecek olursak "fenomen" algılayan şuura göründüğü şekliyle varlığa delâlet eder(1) Kendi kendisinde varlığı söz konusu etmeden belli ve sınırlı bir idrâk imkânına sahip olan bizlere göründüğü veya belirdiği şekliyle varlıktır. Bir başka deyişle şuurumuzun algısı dışında ve onun uzanamıyacağı bir yerde olması icâbeden kendi kendisinde bulunduğu hâlde varlık veya mutlak hakîkate sahip varlık değil, bizlere göre varlık, bizim için varlıktır. Fenomenleri tecrübenin vasıtasız (immédiat) verilerinden ibâret sayan fenomenistlere göre, tek gerçeklik izâfe edebileceğimiz varlık sahası fenomenlerinkidir ve zihnin doğrudan doğruya kavrıyamıyacağı, onun algı imkânı sahasının dışında görünmeyen, bilinemez bir "kendi kendisinde varlık" yoktur. Daha "Varlık ve Yokluk" adlı eserinin ilk cümlesinde J. P. Sartre'ın böyle fenomenist bir geleneğe bağlı kaldığı açıkca görülmektedir : Modern düşünce varolanı (existant) onu ortaya koyan bir görünüşler dizisine ircaa etmekle son derece önemli bir merhale gerçekleştirmiştir." (2) O hâlde bu eserin ikinci başlığındaki fenomenolojik teriminin Sartre ontolojisinde

---

(1) P. Foulquié- R. Saint-Jean, Dictionnaire de la Langue Philosophique, S. 535, Fenomen Maddesi : B.

(2) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 11

taşıdığı değeri hemen görmemek kabil değildir : Fenomenolojik denmekle mes'ele bir fenomenler teorisine veya bilimine bağlı kalınarak işlenecektir ve bu sıfat, Sartre'ın felsefesinin bütün gelişme çizgisini ortaya koyacak ve ontolojisi için kendisine temel postulat olarak, "sadece fenomenler hakîkî gerçekliğe sahiptir" düşüncesinin seçtiği rahatlıkla anlaşılacaktır.

Kant, fenomenlerin arkasında onlara temel teşkîl eden, fakat birer tecrübî veri olmadıkları için, bilme imkânımız olmayan, buna rağmen gerçekliklerinden şübhe etmememiz gereken bir "numen" sahası olduğunu söyler. Numen, zarûrî olarak mevcudiyeti düşünülen, görüntüler âleminin dışında bir "kendi kendisinde varlık" sahasıdır. J. P. Sartre'da ise "numen" fikri tamâmiyle reddedilmiş tek gerçeklik göründükleri gibi olan "fenomen"lere izâfe edilmiştir.

Roger Verneaux, Sartre'ın fenomenist görüşünü incelerken, "varlığın bir fenomene ircaa edilmesi eğer istenirse bir "genel ontoloji" olarak isimlendirilebilir, fakat bana göre bu bir "kritik"tir, zîrâ mes'ele, varlığın kendisinin ne olduğunu bilmek değil, onun sadece bilgi noktai nazarından ne olduğunu bilmek ve buna göre de, varlıkla bilgi arasındaki münâsebetleri ta'yîn etmektir." (1)der.

---

(1) Roger Verneaux, Leçons Sur L'Existentialisme, S. 106.

Burada söz konusu olan varlığın kendi kendisindeki hali değil, "şuuriçin varlıktır" veya şuura kendisinin verdiği ölçülerıyla varlıktır. Bir başka söyleyişle varlık dediğimiz şey onun görüntüleri (apparences) dizisine indirgenmiştir ve bu görüntüler, hakîkî diyebileceğimiz her hangi bir varlığı saklamadan kendileri varlık hüviyetine sahiptiler. Demek oluyor ki J. P. Sartre bilinmeyen, tecrübe edilmeyen, kendisini şuura vermeyen her hangi bir varlık sahasını kökünden reddetmektedir. Şuur ise ancak karşısındaki "obje"yi tanımakta olan bir şuurdur. Onun kendi dışındaki her hangi bir obje ile alâkası düşünülmeden, varlığını ortaya koyma imkânı, ya'nî kendi başına bir varlığı yoktur. Feylezofumuzun Husserl'den mülhem olarak kesinlikle ortaya koyduğu gibi. "Her şuur, bir şeyin şuurudur." (1) Demek oluyor ki, nasıl fenomen kendisini idrâk etmekte olan bir şuur olmayınca varlığından söz ettiremiyorsa, şuur da kendi başına bir varlık olmaksızın, mevcûdiyetini kendi dışındaki objelere borçludur ve kendini onlarla alâkalı tuttuğu ölçüde vardır. Buna göre, ne bir tarafta şuurun kendisine dayanabileceği bir mutlak subjektivite, ne de diğer tarafta şuur için bir görünüşler dizisinden ibâret olan şeylerin arkasında her hangi bir saf, bağımsız, yanî mutlak bir varlık düşünülmediğinden, bunların bilgisi olabilecek bir metafizik de Sartre için tamâmiyle imkânsız görülmektedir. O hâlde onun fenomenolojisi, kendi varlığını bunlara bağımlı olarak ortaya koyan şuurun hallerini, ya'nî bu

---

(1) J. P. Sartre : L'Imaginaire, S. 23

L'Etre et le Néant, S. 28

şuurun objelerle olan alâkasının veya bunun bir başka şekilde söyl enişi ile şuur tarafından bilindiği kadarıyla varlığı, ya'nî fenomeni ve sadece fenomeni ele alan bir tasvir çalışması olacaktır.

M. Roger Troisfontaines "J. P. Sartre'ın Seçimi" adlı eserinde, varlığın sadece fenomenlere izâfe edilmesi keyfiyeti karşısında,"ontoloji, bu kelime hâlâ bir ma'nâ ihtivâ ediyor mu? Fenomenizm (1) varolanı (existant) bir belirmeler dizisine ircaa etmedi mi? Görünmekte olanın (apparaître) dışında, varlığı (étre) nerede bulabilme imkânı vardır?" (2) Diyerek . felsefe geleneğinde, ontoloji araştırmasına mevzu' teşkîl etmesi gereken Mutlak Varlığın, bir görüntüler âlemine indirgenmesiyle, tamâmen ortadan kalktığını söylüyor. Zîrâ ona göre, bunun aksi söylense de, artık varlık tamâmiyle şuura bağımlı, kendi başına hiç bir gerçekliği olmayan bir hâle gelmiştir. Yine aynı Müellifin şu sözleri ilgi çekicidir. "Ancak şuurla olan münâsebetinde beliren bir varlığın, şuura izâfi (göreli, relatif) olmadığını iddia eden fenomenolojik metod benimsenebilir mi? Roger Troisfontaines'ın bu tenkidlerinde asıl ola-(3) rak objektif bir sahayı incelemesi beklenen ontolojinin,

---

(1) Fenomenizm : Fenomenlerden başka gerçek tanımayan felsefî doktirine verilen ad. (P. Foulquie- R.Saint Jean. Dictionnaire de la Langue Philosophique, S. 537

(2) R. Troisfontaines, Le Choix de Jean Paul Sartre, S. 11

(3) Aynı Eser, S. 11

zarûrî olarak subjektifleşmesi hâli söz konusu edilmekte, ortaya bir paradoks çıkarılmak istenmektedir. Acaba gerçekten de burada varlık, tamâmen sujeye (şuura) bağımlı olarak mı ortoyo çıkmakta ve objektivitesini yitirmiş olmaktadır. J. P. Sartre'ın kendi yazılarına baktığımızda, durumun bu kadar basit olmadığını görmekteyiz. Zîrâ kendisi mes'eleyi daha da derine götürmekte, fenomeni, onun arkasında görünmeyen ve bilinmeyen bir saha olan numen ile temellendirmekten kaçtığı gibi, onu doğrudan doğruya şuura bağlı bir dış dünyâda yer almayan, hiç bir objektivitesi olmayan izâfî bir varlık hâline getirmekten de korkmaktadır.

R. Troisfontaines'ın aksine J. P. Sartre fenomenin kendine göre bir mutlak varlık hüviyetine sahip olabileceğini ve bir objektivitesi olduğunu söylüyor. Bunu da tabiî, fenomenin kendi içerisinde aramak gerekmektedir. "Fakat bir def'a Nietzche'nin öte dünyâlar hayâli (illusion)" diye isimlendirdiği (şeyden) soğuduk mu ve görünüşün arkasındaki varlığa (L'étre dederriere l'apparition) inanmayı bir kenara bırakdık mı, bu görünüş aksine tamâmiyle müsbet bir hâle gelmekte, özü(essence) artık varlıkla (l'étre) tezat teşkil etmeyen, tersine onun bir ölçüsü olan "görünmekte olma hâli" (apparaître)

olarak nitelendirmektedir. Zîrâ var olmakta olanın (existant) varlığı, işte onun "görünmekte oluşu" (ce qui apparaît) hâlidir." Buna göre Husserl'in veya Heidegger'in fenomenolojisinde rastlanabilen bir fenomen fikrine ulaşmış olmaktayız: Fenomen veya "izâfi-mutlak" (relatif-absolu). Fenomen izâfi olarak kalmaktadır. Zîrâ "görünmekte olma hâli (apparaître)nin esâs i'tibâriyle kendisine göründüğü birini (bir sujeyi) gerektirmektedir. Fakat onda, Kant'ın Erscheinung'undaki (1) çifte izâfiyet yoktur. Arkasında, kendisinin mutlak olacağı bir hakîkî varlığı işâret etmez. Bulunduğu hâl (ce qu'ilest) (işte) mutlak olarak (fenomen) odur, zîrâ kendisini olduğu şekliyle açığa çıkartır(İl se dévoile comme ilest). Fenomen bu şekliyle incelenebilir ve tasvir edilebilir, çünkü mutlak olarak o kendi kendisini işâret etmektedir. (indicatif de lui-même)"(2) Demek oluyor ki, Sartre bir taraftan fenomenin ortâyâ çıkışında sujenin varlığının şart olduğunu söylerken, diğer taraftan onun mutlak bir

---

(1) Erscheinung : Kant'ın felsefesinde kendi kendisinde varlığın, bizim tarafımızdan bilinmekte olduğu şekilde görünüşü (appaaaître) veya tecellisi (manifestation). P. Foulquié -R. Saint Jean, Dictionnaire de la Langue Philosophique, S. 536.

(2) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 12

varlık olduğunu da belirtiyor.

Buna göre demek ki, Sartre'ın fenomeni her ne kadar bir sujenin varlığı ile meydana çıkıyorsa da, haddîzâtında, onun varlığı bir subjektivitenin içerisinde hapsedilip kalmamakta, düşünce fenomen varlığının gerçekliğini kendi içinde eritmeye muvaffak olamamaktadır. Bunun da sebebi eşyâ (chose)nın ya'nî dış gerçekliğin, kendi içinde bir sonsuz (infini) olma keyfiyetidir ki, her tecrübe onun varlığının ancak bir veche(aspect)sini idrâk etme imkânı vermekte ve şuur bir deney sırasında bu vecheler-den ancak sınırlı bir kısmını algılayabildiğinden, "şey" sujenin dışındaki gerçekliğini muhafaza edebilmektedir. Buna göre sadece şuur ile münâsebetinde kendini ortaya koyan fenomen, yine de bu münâsebeti aşan bir yapıya sahip olarak, sadece düşünceye veya bilgiye bağlı bir varlık olmaktan kurtularak, dış gerçekliğini sağlama almaktadır. Bir ma'nâda şuurun dışında kendini temellendirebilme imkânı demek olan "fenomenin varlığı" onun bütün "görünmekte olan hâllerine" çekirdek teşkîl etmekte, fakat yine de kendini, Kant'ın "kendi kendisinde varlık" ında olduğu gibi, fenomenden ayrı bir şekilde ortaya koymamaktadır. Böylece, R. Verneaux'nun ifâdesine göre, Sartre'da "bir şeyin özü, yine o şeyin görünüşünden (apparence) ayrı olmamakta, onun değişik zuhûr (manifastations) larının bir sebebi, bağı durumunda bulunmaktadır; (öz) bu zuhûrlarla birlikte ve onların bi-z-zat kendilerinde

verilmiştir." (1)

Artık yavaş yavaş Sartre ontolojisi ile klâsik ontoloji anlayışı arasındaki mevzu' ve metod farkını görme imkânını elde etmekteyiz. Klâsik ontoloji metafizik bir anlayışa sahip olup, görünmekte olan dünyâyı genellikle bir gölge varlık sahası olarak kabûl ederek, hakîkî gerçekliği tecrübe edilebilir dünyânın dışında, izâfi olmayan bir mutlak varlık sahasında aramakta ve bütün olayların sebebini bu ikinci sahaya dayanmak sûretiyle, izâh etmeye çalışmakta idi. Sartre için hakîkî varlık insan tarafından yaşanmakta olan dünyâdan ibârettir. Varlık, insan şuuru ile münâsebetinde kendini açığa vurmakta, bir bilgi alâkasının dışında tasavvur edilememektedir. O hâlde Feylezofumuzun ontolojisi de böyle bir varlık anlayışını hareket noktası olarak kabûl edecek, müşahhas (concret, somut) dünyâyı yaşamakta olan insanın durumunu ihmâl ederek, ulvî gerçeklerle uğraşan metafiziği kökünden redd edecektir. Tanınmış bir Sartre tenkidcisi olan Francis Jeanson'un ifâdesine göre "... Rahatlıkla şunu söyleyebiliriz ki, metafizik boş bir nazariye iken, Sartre'ın anladığı ma'nâda ontoloji müşahhas (somut) bir psikolojik tasvirden(description) çıkan ve pratiğe yönelen bir nazariyedir. Kısaca ontoloji, tasvirin uzantısında bulunmakta ve açıklığa kavuşturucu (explicite) ol-

(1) R. Verneaux, Leçons sur l'Existentialisme, S. 107

maktadır." (1) Demek oluyor ki , Sartre'ın ontolojisi, dünyânın felsefî bir tasviri şeklinde anlaşılmaktadır. Elbetteki, yukarda belirtildiği gibi, fenomenler şuurun dışında bir gerçekliğe sahip bulunmaktadırlar, fakat onlar, şuur olmaksızın hiç bir kesinliğe sahip değildirler ve sadece onun müdâhalesi ile anlamlarını kazanmakta ve gerçekliklerini ortaya koymaktadırlar. O halde ontoloji, objektif varlığı şuurla münâsebeti dahilinde ele alır ve dünyâyı tasviri aynı zamanda yaşamakta olan insanın tasvirinden başka bir şey değildir.

J. P. Sartre "Varlık ve Yokluk" adlı eserinin sonlarına doğru (2), metafizik üzerineemülâhazalarını ileri sürerken bu safhada iki önemli suâlin ortaya atılabileceğini söylüyor. İlki varlığın menşei problemidir, ya'nî kendi başına gerçekliği olan "kendi kendisinde (en soi)", şuurun dışında varlığını nasıl temellendirecektir? Bir başka deyişle varlığı nereden gelmektedir? Sartre göre saf bir metafizik problem olan bu suâl tamâmiyle saçmadır. Zîrâ bu suâlinsorulabilmesi dahî bir varlığın mevcûdiyetini gerektirir ki, şuurun müdâhalesi olmaksızın, kendi şartları içinde "kendi kendisinde (en soi)" izâh edilemez, sebepsiz ve gereksizdir. Bu mes'eleyi böylece mevzu' ve mantık dışı ilân eden Sartre

---

(1) Francis Jeanson, Le Probleme Moral et la Pensée de Sartre, S. 146

(2) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 713

ikinci olarak şu suali sorar : "Niçin varlık vardır?"(1) Bunun cevabı ise kolaydır. Zîrâ cevaplandırması gereken artık metafizik değil; ontolojidir. Varlık mevcuddur; zîrâ şuur bunu gerektirir. "Fenomen karekteri, varlığa şuur (pour-soi, kendi için) vâsıtasıyla kazandırılır." (2)

Edindiğimiz bu bilgilerin ışığında artık Sartre ontolojisinin ana hatlarını görme imkânına sâhip bulunmaktayız. Sartre, bizim için bilgi edinilmesi mümkün olan bütün gerçeklerin ancak şuurun tecrübesi ve bilgisi vasıtasıyla ortaya çıkmakta olduğunu söylemek sûretiyle, şuuru incelenmesi gereken en mühim saha olarak kabûl eder. Buna göre de tümelden tikele (külliden cüz'iye) giden ve her şeyi, önceden ta'yîn edilen mutlak ve bütünü izâh edici bir ilk sebebe dayandıran geleneksel metafizik anlayışından uzaklaşır.

Hareket noktası olarak şuur-varlık münâsebetini ele alan, varlık olarak da sadece fenomenler dünyâsını kabûl edip, ona bir objektivite izâfe eden bir ontolojik görüşün Mutlak-Aşkın bir varlık olarak düşünülen Tanrı anlayışına yönelmesi kesinlikle imkânsız görül-

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 713

(2) Aynı eser, S. 713

mektedir. Her ne kadar varlık kendi başına bir gerçekliğe sahipse de, yukarıda ifâde edildiği gibi özü, ancak şuura görünüşleri dizisinde ortaya çıkmakta ve bir "şuur için varlık" hüviyetinden ileri gitmemektedir. Yine şuur, kendini tek başına ortaya koyamamakta ve eşyâ ile olan alâkası dâhilinde belirmektedir. Bu durumda ontoloji tamâmen ayrı olmakla beraber birbiriyle olan bağımlılıkları çerçevesinde beliren bu iki varlık sahası içinde sıkışıp kalacak, Aşkın, mutlak ve bütünü ihâta edici olması icâbeden bir ilâhi varlığa doğru, yaşanan dünyâyı aşma imkânı bulamıyacaktır.

BÖLÜM II : VARLIK TIPLERİ

1) Kendisinde varlık

2) Kendisi için varlık

3) Tanrı Fikri

BÖLÜM 11 : VARLIK TIPLERİ

Jean Paul Sartre, kendisi için yıpratıcı bir teşebbüs olan Allahsızlık fikrini sonuna kadar götürdüğünü söylemesine (1) Felsefesinin prensiplerini Allah'ı inkâr düşüncesi üzerinde vaz etmesi ve tam bir dinsizliğin ahlâkî noktai nazardan tahlilini yapmasına rağmen, eserlerinde Tanrı fikrinin reddine dâir, temellendirilmiş bir bilgi olarak sayabileceğimiz uzun izâh ve isbât denemeleri yoktur. Ignace Lepp Sartre'ın dinsizliği hakkında şöyle söylemektedir : "Allah'ın var olmadığı, onun için o kadar kesin bir gerçektir ki, kendisi O'nun varlığı hakkında ileri sürülen geleneksel eski veya yeni hiç bir delili incelemek ve reddetmek lüzûmunu görmez." (2) Mes'ele ana noktayı (veya düşüncesinin özünü) teşkîl etmekle beraber her zaman doğrudan doğruya ela alınmamış, derinlemesine etüd edilmemiş intibaını uyandırır. Fakat Feylezof, gerek varlık hakkındaki sistemini kurarken, gerek insanın özünü, bir başka deyişle meydâna gelişini ele alırken veya onu sonsuz bir hürriyet mefhumuyla tanımlarken, i ster istemes hareket noktası olarak aldığı,

(1) J. P. Sartre : Les Mots, Ss. 210-211

(2) Ignace Lepp : Psychanalyse de l'Atheisme Moderne, S. 193

Tanrı'nın yokluğu düşüncesine dönmekte, kurmuş olduğu sistemin bütünü içinde O'nun varlık olarak imkânsızlığını bir kere daha söylemekte, fikrinin getirebileceği çelişkiyi açığa çıkartmakta veya keşfedebildiği şekildeki "insanın durumu" ile yaratıcı kavramının kabili te'lîf olmadığını ileri sürmektedir.

Buna göre biz, Sartre'ın Allah hakkındaki düşüncesini ele alırken, kendisinin çoğu zaman derinleştirmek ihtiyâcını duymadığı görüşleri Felsefesinin umûmî vechesini göz önünde bulundurmak sûretiyle temellendirmeğe çalışacağız. Bu sûretle Feylezofun sistemini Allahsızlık mefhumu etrâfında merkezileştirmek sûretiyle bir bütün olarak görme imkânını elde edeceğiz. Bu merhalede önümüze çıkan ilk fikir Sartre'ın mes'eleye varlık noktai nazarından baktığında karşılaştığı çelişkidir. O'na göre Allah fikri tenakuzlara yol açmaktadır. Bu tenakuzu da iyi bir şekilde anlıyabilmek için onunfenomenolojik tahlil sonunda ortaya koyduğu varlık tiplerini gözden geçirmek gerekecektir. Demek oluyor ki, "Tanrı kavramı çelişiktir" düşüncesi bizi "Varlık ve Yokluk" adlı eserinin temel kavramları olarak nitelendireceğimiz, "kendinde varlık (étre pour-soi)" ile "kendisi için (étre en-soi) varlık" mefhumlarını ifâde ettikleri iki apayrı varlık mıntıkasını incelemeğe sürüklemektedir.

1) KENDİSİNDE VARLIK

a) Ayniyet prensibinin kendisinde varlığa uygulanması

b) Kendisinde varlık ve yaratılış nazariyesi.

c) Kendisinde varlığın kontenjanlığı

1) Kendisinde Varlık (Etre en-soi)

J. P. Sartre evreni (kâinatı) "kendinde varlık" olarak nitelendirir. Bu varlık mâhiyeti i'tibâriyle, şuurun teşkîl ettiği "kendisi için" diye isimlendirdiğimiz varlık tipine tamâmiyle zıt fakat bir bakıma da onun simetriği diyebileceğimiz bir oluşa sahiptir. Bu txerim Kant'ın Felsefesinde bilinmekte olan şeyin (fenomenin) bilgimiz dışındaki asıl hâlini tanımlayan (1) varlık sahasını (numeni) işâret ediyor görünmekle beraber, burada çok daha sınırlı bir ma'nâda kullanılmış, fenomenin varlığı olarak anlaşılmıştır. Şübhesiz Feylezofumuzun önümüze serdiği varlık, fenomenal bir varlık düzeyinde mütalaa edilmektedir. Fakat yukarıda işâret ettiğimiz vechile, bu fenomenal sahanın "kendi kendisindeki" hali ya'nî şuur obje münâsebetine ircaa edilmeyen bir "varlık"ı da yok değildir. Bu nasıl bir varlıktır? Şuur tarafından değerlendirilmeyen şekliyle "kendi başına" nasıl bir mâhiyetle karşımıza çıkmaktadır? Bu varlık Kant'ın numeni gibi fenomenin ötesinde değil, bi-z-zat onun içindedir ve onun asıl gerçeğini teşkil eder. Bu durumda ona nasıl bir varlık karekteri izâfe etmek gerekecektir?

---

(1) Critique de la Raison Pure, S. 60
Kant : Trad Française Par Tremesaygues-B. Pacaud
P.U.F., 1968

a) Ayniyet Prensibinin Kendisinde Varlığa Uygulanması :

"Kendisinde varlık" için söylenebilecek ilk vasıf Feylezofumuzun "tatolojik" (eş söz-iâde-i ma'nâ) bir ifâde ile yansıtmaya çalıştığı ve "kendisinde varlık"ın kendi kendisiyle aynî (özdeş) olduğu keyfiyetidir : "Varlık ne ise odur." (1)(L'Etre est ce qu'il est). Sartre burada "ayniyet" ilkesini varlığa son derece ciddî ve şumûllu bir şekilde tatbîk etmiştir. Aklın ilkelerinden olan bu prensip:"Bir şey ne ise odur veya A A dır" (2) şeklinde ortaya konulabilir. Varlığın kendi kendisinin özdeşi olması, her ne kadar ilk bakışta bilgimize bir şeyler katmıyor görünse de, aslında bu ifâdenin Sartre için, düşünce açısından bir çok gelişmelere sebebiyet vereceği ve "kendisinde varlığın" mâhiyeti hakkında anahtar rolü oynayacağı muhakkaktır. Şunu da hemen belirtmekte yarar vardır ki, bu "varlığın kendi kendisininaynı" olması keyfiyeti, sadece "kendisinde varlık" mıntıkası için geçerli bir prensiptir. Zira ileride göreceğimiz gibi, bu varlık sahasının tam bir simetriğini teşkil edecek olan "kendi için" varlık, söz konusu prensibin tamâmiyle zıddı bir görünüşe sâhip olacaktır.

Bu "kendisinde varlık"ın kendisiyle tam bir muta-

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 33

(2) Necati Öner, Klâsik Mantık, S. 177

bakat arzetmesi, M.Ö. 535-460 yılları arasında yaşamış olan Parmenides'in varlık hakkındaki fikirlerine son derece benzemektedir. "Aslında varlık (kendisinde varlık)" kendisine göre (tam bir) kesafet gösterir, zîrâ o tam ma'nâsıyla kendi kendisiyle doludur. İşte varlık ne ise odur demekle bunu ifâde etmekteyiz. (1) "Kendisinde varlık"ın kesafeti, onun tam ma'nâsıyla kendi olduğuna (som: massif) işâret etmektedir. "O bütün sentezler içerisinde en çözülemiyeni, kendinin kendisiyle sentezidir. Bundan çıkan netîceye göre de tabîatıyla varlık kendi varlığı içerisinde tecrîd edilmiştir ve kendisi olmayan ile hiç bir münâsebeti bulunmamaktadır." (2) Böylelikle "kendisinde varlık" kendisininolmayan veya kendisini reddeden hiç bir varlık sahası ile ortaya koyulamaz. Bu ifâdeler "varlık vardır, hiçlik yoktur" (3) diyen Parmenides'in "kendi kendisi ile özdeşlik hâli olarak nitelendirdiği "bir olan varlık"ına tam bir uygunluk göstermektedir. Yunan Feylezofu için "bu varlık, (biricik varlık) vahdetten ibârettir;" kendi içine kapalı, doğmamış, yok olmayacak, değişmez, bölünmez, yoğunlaşmaz, seyrekleşmez" (4) bir varlık-

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 33

(2) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 33

(3) Parmenides, Diels B_6 (Gerard Legrand. Les Présocratiques, S. 108, Ed. : Bordas)

(4) Macit GÖKBERK : Felsefe Tarihi, S. 35

tır. Sartre'ın "kendisinde varlığı"da yokluğa karşı çıkar, tamâmen kendisi ile vardır, bu varlık tam, kesin, sonsuz, başlangıçsız, değişmez, kendinden başkası ile gösterilemez.

b) Kendisinde Varlık ve Yaratılış Nazariyesi

Kendisinde varlık yaratılmamıştır. Sartre "kendisinde varlığa" özdeşlik ilkesini o derece şümûllü ve köklü uygulamıştır ki, bu prensipten hareket bizi "kendisinde varlığın" hattâ umûmiyetle varlığın yaratılmamış olacağı fikrine rahatlıkla götürür. Ona göre bir "yoktan yaratılış" (création exnihilo) imkânsızdır. "Varlık fenomenin doğru mütealaası (clairvision) çoğu zaman yaratılışçılık (veya varlığın Tanrı tarafındanyaratıldığını savunan görüş taraftarlığı) (créationisme) diyeceğimiz bu peşin hükümle karanlıklaştırılmıştır. Tanrı'nın dünyâya varlık (être) bahşettiği var sayıldığından (on supposait) varlık her zaman için bir pasiflikle lekelenmiş durumda beliriyordu. Fakat yoktan yaratılış (création exnihilo) varlığın ortaya çıkışını izâh edemez, zîrâ varlık ilâhi olan bir subjektiflik içinde tasarlanıyorsa, (bu hâlde) o intra subjektif (sujeler arası) bir mahiyette kalmakta devam edecektir." (1) Bu subjektiflik içinde bir objektiflik ortaya çıkarmaz. Bu ifâdeyle Sartre, varlık şayet yaratılmış ise, bir ilâhi şuurda (subjektiflikte) mevcut olacağını ve "kendisinde varlığın" en mühim vasfı olan "kendisinde olma hâlinden mahrum kalacağını söylemeye çalışmaktadır. Şayet bu durum vârid ise varlığın kendi varlığından söz edilemez ve bu Tanrı varlığından başka bir şey

(1) J.P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 32

değildir. Bu hipotezi bu şekilde ber-taraf ettiğine inanan Sartre ortaya bir diğerini koyuyor. Şayet varlık, Tanrı'nın dışında kendi kendisi olarak düşünülebiliyor ise, ya'nî Tanrı'nın karşısında kendi varlığını kurabiliyor ise, o zaman Feylezofumuz, yaratılış nazariyesinin son derece lüzûmsuz olduğunu ileri sürüyor. "Şayet varlık, Tanrı'nın karşısında mevcut ise (exister) bu onun kendi kendisinin istinâd ettiği ve ilahi yaradılışa âit en ufak bir iz taşımadığı içindir. Tek kelimeyle, yaratılmış olsa bile, "kendisinde varlık" yaratılış ile izâh edilemez, zîrâ varlığını (bu yaradılışın) ötesinde (veya dışında) (par de là) kazanmaktadır. Bu varlığın yaratılmadığını söylemekle aynı şeydir. (1)

Varlık madem ki kendi dışında bir Tanrı tarafından yaratılmamıştır, o hâlde acaba onun kendi kendisini yarattığı düşünülebilir mi? Sartre, bu suâle de menfi cevap vermektedir. "Fakat"diyor, "bundan(yukarıdaki netîceden) varlığın kendi kendisini yarattığını da çıkarmamak gerekir. Zîrâ bu onun kendi kendisinden evvel olmasını gerektirecektir. Varlık, şuur gibi kendi kendisinin sebebi değildir.(2) Demek oluyor ki Sartre, işin başında ortaya koymuş bulunduğu "ayniyet" prensibine dayanmak sûretiyle yaratılış nazariyesinin bu son şeklini de, reddetmektedir. Varlık kendi dışında bir başka varlık (Tan-

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 32

(2) Aynı eser, S. 32

rı varlığı) tarafından sebeplendirilemediği gibi, kendi kendisinin de sebebi olamamaktadır. Zîrâ varlık "kendi kendisidir" (1) ve bu kendi kendisiyle özdeşliği (ayniyeti) (L'être est soi) dışında hiç bir şekilde tasavvur edilemez. O varlığını kendinde bulmakta, bir başka varlıktan kabûl etmemektedir.

"Varlık ve Yokluk" adlı eserinde, Feylezof, kendisinde varlığın husûsiyetlerinden bahsederken onun ne aktif, ne de pasif olduğunu beyân eder. Zîrâ bunlar insan şuuru için mevzu' bahis olan şeylerdir. "Şuurlu varlık bir gayeye ma'tuf olmak üzre vasıtalar kullandığı zaman, faaliyet (aktivité , aktiflik) vardır ve faaliyetimizi üzerinde sürdürdüğümüz objeler (şeyler) kendiliğinden onları, uğrunda hizmet ettirdiğimiz gayeyi gözetmezler ise, bunlar için biz pasif demekteyiz." (2) Bu mefhumlar mutlak bir tarzda düşünüldüğünde değerlerini kaybetmektedirler. "Kendinde varlık" mutlak ve sadece kendi kendisine göre vardır, ya'nî o kendi kendisindedir. Onun hiç bir varlığa bağlantısı olmadığı gibi, bir oluş, bir zamanlılık da izâfe edilemez.

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 32

(2) Aynı eser, S. 32

C) "Kendisinde Varlık"ın KontenjaXnlığı

Sartre'ın ifâdesine göre "kendisinde varlık" ne mümkün olandan (possible) çıkarılabilir, ne de "zorunlu olan"a (nécessaire) bağlanabilir." (1) O hiç bir şekilde hiç birşeyden çıkarılmamıştır. Mümkün olana dayandırılamaz. Zîrâ mümkün şuur veyâ düşünceye bağlı bir "mod" (kip)dır, bunun içinde "kendinde varlık" sahasına değil, "kendisi için" (pour soi) varlık sahasındadır. Zorunlu olana da dayandırılamaz, zîrâ zorunluluk varolanları değil, ideal önermeleri alâkadar eder.(2) O hâlde, bundan şu netîceyi çıkarma imkânı bulabiliyoruz : "Kendisinde varlık" "kontenjän" (3) (contingent) bir

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 34

(2) Aynı eser, S. 34

(3) Contingent kelimesini, mümkün veyâ olumsal, olağan kelimeleri ile dilimizde karşılama imkânı vardır. Fakat biz bu terimlerin, bazı hâllerde "possible" kelimesinin karşılığı olarak kullanıldığını göz önünde bulundurarak, Türk Alfabesine göre yazmak şartıyla, daha uygun bir karşılık bulununcaya kadar, Fransızcadaki şekliyle kullanılmasını tercih ettik. Kontenjan (contingent) Lâtincedeki "contingent" kelimesinden Fransızcaya aktarılmış olup, tesâdüfen, beklenmeden ortaya çıkan ma'nâsına gelmektedir. Ne zorunlu, ne de imkânsız demek olan kontenjan aslında zorunluluk mefhumuna tam bir tezat teş-

varlıktır. Bunu söylemek aynı zamanda "kendisinde varlık"ın sebebsiz, izâhsız bir varlık olduğunu ifâde etmek demektir. Ya'nî mantıkî bir ifâde ile dünyâ diye isimlendirdiğimiz "kendisinde varlık" "saçma"dır. Çünkü onu ne başka bir varlıkla açıklama imkânı vardır, ne de "mümkün" (possible)den veya zorunludan (necessaire) den türemiş olduğunu ortaya koyabilme durumu mevcuddur. O mutlak olarak hiç bir şeye dayanmaksızın vardır. Sartre bunu "fazlâdân (de trop) (1) ta'bîri ile karşılıyor ve saçmalığını gözler önüne seriyor. Kendisinde varlık için özet olarak son söylediği şeyler şunlardır : "Varlık vardır, varlık kendisindedir, varlık ne ise odur" (2)

Sartre, insanın bu fazladan (de trop) ve "saçma" (absurde) varlıkla karşılaşmasını, Bulantı adlı romanında, bir tiksinme veya bulantı reaksiyonu ile izâha çalışır. Zîrâ insan dünyânın sebebsiz, saçma ve fazladan (de trop) varlığı ile karşı karşıya gelmiştir. Sonra ro-

---

kîl etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Sartre, "kontenjan" mefhumu zarûrî ve mümkün gibi düşünceye bağlı bir modalite için değil de, varlık söz konusu olduğunda o varlığın kendisinde her hangi bir varolma prensibi taşımadığını göstermek amacıyla kullanılmıştır.

(1) J.P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 34

J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 34

manın kahramanı Roquent'in kendisinin de bu dünyâ içindeki nesnelerden biri olduğunu da fark edecek ve kendi varlığını da, aynı derecede saçma ve lüzûmsuz bulacaktır. Yazar Roquentin'e şunları söyletir. "Biz, bir kendi kendisinden sıkılmış, bunalmış varoluş (existant) lar yığını idik. Ne birimizin, ne de diğğrlerimizin burada bulunmak için en ufak bir sebebi yoktu, her "varolan" (existant) kendi içinde, karmaşık (confus) olarak belli ve belirsiz bir endişeli tavırla kendini diğerlerine nazaran fazla hissediyordu. Fazladan (de trop) olmak; bu benim, bu ağaçlarla, bu parmaklıklarla, bu çakıl taşları ile kurabildiğim tek münâsebet (bağ) idi." (1) Bu varoluşun mâhiyeti, ya'nî saçma ve kontenjan olan ile karşılaşma Roguentin için bir buluştur ve bu artık hayâtının akışını değerlendirmek için bir anahtar vazîfesi görecektir. Saçma hayâta, dünyâya izâfe edilebilecek yegane vasıftır." "Ve kesih olarak hiçbir şeyi formule etmeksizin, varoluşun anahtarını bulmuş olduğunu anlamaktaydım. İşte bundan dolayı daha sonraki bütün sezebildiklerim bu temeldeki saçmalığa bağlanır. (2) Bu saçma oluş aslında kendi çerçevesinde tam bir mutlaklığa sahiptir. Zîrâ "şey" bundan başka bir

---

(1) J. P. Sartre, La Naussé, S. 181

(2) Aynı eser, S. 182

şey olamaz. Var oluş hiç bir zorunluluğa sahip değildir. "Asıl olan kontenjanlıktır. (Contıngence, olumsallık) Tanım olarak şunu söylemek isterim. Varoluş zorunluluk değildir. Var olmak (exister) sadece "orada olmak (être-là)dır; varoluşlar ortaya çıkarlar, birbirleriyle karşılaşırlar. Fakat onlar hiç bir şeyden ta'lîl (déduire) edilemez. Sanıyorum, bunu anlayan insanlar vardır. Yalnız bu kontenjanlığı (contingence) bir zorunlu varlık ve bir kendi kendisinin sebebi (fikri) icâdederek, aşmak istemişlerdir. Hâlbûkî hiç bir zorunlu varlık varoluşu açıklayamaz : Kontenjanlık (contingence, olumsallık) bir sahtelik, bir görüntü değildir ki düzeltilebilsin; bu bir mutlaklıktır, bunun için de mükemmel bir sebepsizlik (gratuité)dir." (1) Sartre, dünyâyı öyle bir sebepsizlik ve saçmalıkla değerlendirmektedir ki, bu değersizlik ve ma'nâsızlık karşısında insan bir şaşkınlığa ve bir kızgınlığa dûçâr olur. Her şey okadar ma'nâsız ve varoluşları okadar lüzûmsuzdur ki, âdetâ var olmaktan onlar da müştekîdirler.Onları oraya koyan , onlara bir sebeb ve mâna bütünü içinde yer gösteren,daha açık bir ta'birle onları yaratan hiç bir zorunlu varlık ya'ni Tanrı söz ko-

---

J.P.Sartre,LaNausse S:190

nusu edilemez. Hiçbir şeyin ne evveli , ne de sonrası vardır. Kendi kendisinde şey sadece "oradadır". İşte oradan "ne bütün bunların nereden çıktığını ne de nasıl oluyor da, hiç bir şey yerine dünyâ vardır diye sorabilmenin imkâ nı vardır. Bunun bir ma'nâsı yoktur, dünyâ her yerde mevcuddur, önde, arkada. Ondan önce hiçbir mevcud olmadı. Hiçbir zaman onun varolmamış olabileceği bir an olmadı." (1) İşte Sartre, "kendisinde varlığı" en güzel şekilde tasvir ettiği Bulantı adlı eserinde, romanın kavramını böyle bir dünyâ ile tanıştırır : Lüzûmsuz, sebepsiz ve mutlak bir saçmalık olan varlık.

Bu"kendisinde varlığın" mâhiyet bakımından ortaya çıkartılışı Sartre'ın yaratılmamış dünyâ telâkkisini bize öğretmektedir. Aslında, umûmî olarak inkâr ettiği Tanrı hakkında da uzun açıklamalardan kaçınan Feylezof, bu "hayasız bolluk" (surabondance obcène) olarak nitelendirdiği kontenjan (contingent) olumsal) varlık sahası içinde bizi tatminkâr bir şekilde aydınlığa kavuşturmamaktadır. Bu son keyfiyet, belki düşünürün hadiselere umûmî olarak bakışında takındığı o kendine mahsus tavırdan, belki de saçma ve sebepsiz olarak i'lân ettiği "kendisinde varlığın" üzerinde söyleyecek pek fazla bir şeyi olmayışından ileri gelmektedir. Fakat şunu bir varlık sahası üzerinde kısaca fakat kesinlikle söy-

---

(1) J. P. Sartre, La Naussé, S. 190

leyebiliriz ki ayniyet prensibine mümkün olan en keskin biçimde kullanmak sûretiyle Sartre, objeler dünyâsını, kendi dışında her hangi bir zorunlu, universal (küllî) mutlak bir varlığa bağlamamış ve onu doğrudan doğruya kendi içinde mütaalâa etmiştir. Böylelikle varlığın yaratılmamış, ebedî bir husûsiyeti olduğunu ortaya koymuş, onun bir semâvî âlemle ilişkisi içerisinde değerlendirmenin imkânsız olduğunu söylemiş ve böyle sebepsiz, ma'nâsız fakat gerçek bir "kendisinde varlık" ın da sadece bir "mutlak saçmalık" olduğu görüşünü savunmuştur.

Aslında kendi kendisinde varlık mutlak bir saçmalık olarak mütaalâ edilirken, yukarıda bahsettiğimiz gibi, ancak şuurun müdâhalesi ile bir ma'nâ kazanmaya başlıyacak ve onun bu fenomenal sahayı değerlendirmesi sayesinde bir "benim için" ya'nî "şuur için" varlık hâlini alacak ve "belli bir şey" hüviyetine geçecektir. Şuurla münâsebet hâline geçmeden bir "lüzûmsuz varlık" veya sadece kendi kendisi ile doluluk olarak nitelendirilen dünyâ sadece ve sadece bir şuur olduğu nisbette (şuur için bir şey) hâline gelecektir. Sartre'ın da "Varlık ve Yokluk" adlı eserinde ifâde ettiği gibi(1) ancak "kendi için" varlığın, ya'nî şuurun ortaya çıkması dünyânın varlığını ortaya koyabilir. O hâlde biz incelememizin bu safhasında yeni bir mevzu'a ulaşmış bulun-

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, Ss. 305-502

maktayız. Bu da "kendisinde varlık" sahasının tam bir simetriğini teşkîl eden "kendisi için varlık"ın ya'nî "şuur" (conscience)un bölgesidir ve yapı i'tibârı ile de "kendisinde varlık"a tam bir tezat teşkîl etmektedir. "Kendisinde varlık" kendisi ile özdeş tam bir varlık sahası olarak tasvir etmiştik. Fakat şuurun müdâhalesi olmaksızın bu varlık bir mutlak saçmalıktır. Müdâhalesi ile "kendisinde varlık" a hüvviyet kazandıran şuur acaba bir kendisinde varlığa sahip midir? Yoksa varlığa hüviyet kazandırırken, kendi varlığını da ancak ona bağlı olarak mı ortaya koymaktadır?

2) KENDİSİ İÇİN VARLIK

a) Spritualist Gerçekliğin Reddi

b) Kendisi-İçin Varlığın Yokluk olarak tasviri

c) Kendisi-içinin Kendisinde Varlık Olma Çâbası

2- Kendisi İçin Varlık :

Kendisi için varlık (l'être pour soi) kesinlikle söylemek icâbederse, idrâk mekanizmasını yürüten şuurdan başka bir şey değildir. Fakat şuurun Sartre'da ve mensubu bulunduğu fenomenolojik felsefede ne ma'naya geldiğini bilmek,felsefî temellendirmelerimiz çerçevesinde önemli bir yer işgal edecektir.Her şeyin şuur_eşya münasebeti icerisinde değer kazandığı bir felsefede şuurun merkezî nokta vazifesini ifâ ettiği kendiliğinden ortaya çıkan bir gercekti r.Fakat,acaba Sartre,butemel saha olarak nitelendirdigi şuuru varlık noktai nazarından nanasıl değerlendir' ecek,ona nasıl bir statü ta'yin edecektir.

A) Spritualist Gerçekliğin Reddi :

Bütün fenomenologlarda olduğu gibi Sartre'da da klâsik psikoloji ile karşımıza çıkan spritualist realism (Réalisme spritualiste) ya'nî subjektif sahayı ayrı bir cevher hâlinde mütealâaeden görüş reddedilmiştir. "Şuurun cevherle hiç bir alâkası yoktur o saf bir görüntüdür ve bu ma'nâda ancak kendisine göründüğü (apparaître) ölçüde mevcuddur." (1) Feylezof ruhun varlığına inanmadığı için subjektiviteyi de kendi kendisinde (en soi) bir varlık hâlinde görmesine imkân bulmamaktadır, böylelikle de

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 23

şuur kendi başına belli bir muhtevâya sahip olamamakta ve dâimâ kendi dışındaki bir varlıkla münâsebeti içinde ele alınabilmektedir. Zîrâ şuurun en mühim vasfı, hiç bir zaman kendi kendisi ile tanımlanamaz olmasıdır. Şuur her zaman için kendi dışındaki bir objeye çevrilmiştir ve Sartre'ın Husserl'in düşüncesinden mülhem olarak ifâde ettiği gibi "her şuur bir şeyin şuurudur." (1) "Bu şuur ortaya koyar ki, kendi dışındaki bir objenin pozisyonu olmayan şuur, şuur değildir veya şayet bir başka şekilde ifâde etmek istenirse, şuurun "muhtevası" yoktur. Meselâ bir masa, bir tasavvur (representation) mâhiyetinde de olsa, şuurun içinde değildir." (2) Şuura âit her şey kendisinin dışında bulunan şeylere çevrilmiş olarak değerlendirilmek mecbûriyetindedir. Bu yüzden şuura kendi başına bir varlık izâfe etmek imkânımız yoktur.

---

(1) J. P. Sartre, L'unaguination, S. 28

(2) J. P. Sartre, L'Etre et la Nèant, S. 17

b) Kendisi İçin Varlığın Yokluk Olarak Tasviri

Sartre, "Varlık ve Yokluk" adlı eserinin bir yerinde "kendisi için varlık" (Etre pour soi) kendi başına mütalâaedilemiyeceğini ortaya koyarken, şöyle demektedir : "Bu şu demektedir ki, bilmek denilen bu varlık tipi çerçevesinde, karşılaşılabilecek tek varlık ve dâimâ orada bulunan (ce qui perpétuellement- là) "bilinmekte olan" (le connu)dır. Bilmekte olan (le connaissant) var değildir (n'est pas; yoktur), onu farketme imkânı yoktur". (1) Fakat bilinmekte olan kendi başına hiç bir şey ifâde etmediğine göre, onun bir bilmekte olan tarafından mevcûdiyetinin ortaya konulması gerekecektir. Fakat yine Düşünürümüzün ifâde ettiği gibi bu şey "yokluk"dan ibârettir ya'nî hiç bir şey (rien)dir : "... bilinmekte olanın (le connu) bu mevcûdiyeti "hiç bir şey" (rien) önünde mevcûdiyettir..." (2) Her ne kadar "bilmekte olan" dünyâ ancak kendisi için varlık (L'ètre pour soi) sâyesinde ortaya çıkmış olsa da bir şuurun varlığından söz etmek imkânımız yoktur. Bir yerde kendisinin dışındaki varlığı varlık hâline getiren şuur kendini yokluğa ircaa etmektedir. "Sadece kendisi

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, S. 17

(2) J. p. Sartre, L'Etre et le Nèant, Ss. 250-251

için" (le pour soi) dünyâya göre aşkın bir husûsiyete sâhiptir, o kendisi sâyesinde şeylerin mevcud olduğu bir hiçlik (le rien)dir." (1)

Şuurun bir "hiçlik" veya bir "yokluk" ile tanımlanması, daha doğrusu onun bir varlık olarak tanımlanamaması acaba fenomenolojik tahlîlde nelere bağlı olarak, beliren bir keyfiyettir? Sartre bunun cevabını, bilmekte olan varlığın (şuurun) bilinmekte olan varlığa (ircaa edilemiyeceği düşüncesini ileri sürmek sûretiyle veriyor. İdrâk mekanizması o şekilde işlemektedir ki bir şeyi idrâk etmek her şeyden önce o şey olmadığımızın farkına varmaktır. Mesela bir bardağı algılarken, algılayan şuur o bardak olmadığını ortaya koymakta ve daha da açık bir ifâde ile kendisini "o bardak olmayan şey" olarak nitelendirmektedir. "Algılanan şey bütün mukayeselerden ve bütün inşa'lardan önce, şuur karşısında şuura âit olmaksızın (veya o şuur olmaksızın) hazır olan (varlık)dır." (2) Demek ki dâimâ kendi dışındaki bir varlıkla temas içinde nitelendirilen şuur; bir ikinci safhada karşımıza o dış varlığa ircaa edilemeyecek vasfıyla çıkmaktadır. "Kendisi için, ne kendi:kendisi ile ta'rif edilebilmekte, ne de kendi dışındaki varlığın hüviyetine girebilmektedir. O hâlde bu "kaypak" varlık türü bir tek şekilde ifâdelendirilebilir : Yokluk (Le Nèant)

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, S..502

(2) Aynı eser, S. 222

Mes'eleye bir başka istikametten yaklaşma imkânımız daha vardır, fakat burada da erişeceğimiz netîce şuurun yine bir yokluk olarak vasıflandırılması keyfiyetini perçinlemekten başka bir şey yapamıyacaktır. Acaba şuur kendi kendisini idrâk edebilme imkânına sâhip midir? Sadece bir idrâk etme durumunda, karşımıza çıkan şuur acaba kendi kendisini bir "kendisinde" (en soi) varlık olarak yakalıyabilir mi? Ya'nî yukarda "kendisinde varlık"a ta'rîf ederken en bâriz vasıf olarak gösterdiğimiz, ayniyet (özdeşlik) prensibini, böyle bir yaklaşmada "kendisi için varlık"da bulabilir miyiz? Sartre, bu suâle de menfi bir cevap vermekte ve ayniyet prensibine tamâmen ters düşen tarafını gözler önüne sermek sûretiyle "kendisi için varlığı" bir yokluk olarak değerlendirmede bir adım daha atmaktadır.

Yukarıda da ifâde etmiş olduğumuz gibi, ideal bir varlık hüviyetine sahip olan "kendisinde varlık"ın (être en soi) husûsiyeti, kendi kendisi ile doluluk, kesafet ve kendisiyle tam bir özdeşlik hâlinde bulunmasıdır. Hâlbûkî "kendisi için varlık"ın kendisini algılayabilmesi, ya'nî şuurun kendi şuuruna varabilmesi için, bu şuurun varlığında bir ikileşme (dédoublement) ortaya çıkmaktadır. "Kendisi için"in kendikendine görünmesi (présence à soi) şuur için bir kendinden uzaklaşma veya kendini kendinden başka bir

yerde ortaya koymasını gerektirmektedir. Bu ise "kendisinde varlık"ın kendisi ile mutlak özdeş olması durumuna tamâmen tezat teşkil etmektedir. Bu hâl Sartre'a anlaşılması çok güç bir ifâde ile şunu söyletecektir : "Şuurun, şuur hâlindeki varlığı (onun) kendi kendisine bir görünüşü olarak, kendisiyle mesafeli var olmasıdır." (Exister) ve varlığın, varlığında taşıdığı bu hiç uzaklığındaki mesafe (distance nulle), yokluktur." (1)

Demek oluyor ki, kendi kendisini idrâk etmek isteyen şuur, büyük bir problemle karşılaşmakta, böyle bir idrâke sâhip olabilmek için bir kendisinden uzaklaşma faaliyetine girme mecbûriyetinde kalmaktadır. Sartre'ın bir başka yerde (2) "eksiklik" (manque) olarak nitelendirdiği bu hal aslında bir kendi kendisinin dışında olan varlığı işâret ederek, "kendisi için"in

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, S. 120

Bu cümle Fransızca olarak şöyle ifâde olunmuştur. "L'être de la consciènce en tant que conscience c'est d'exister à distance de soi comme présence à soi et cette distance nulle que L'être porte dans son être c'est le néant."

(2) Aynı eser, S. 145

"Ainsi le pour soi en tant qu'il n'est pas soi est une présence à soi qui manque d'une certaine présence à soi et c'est en tant que manque de cette présence qu'il est présence à soi."

varlık hüviyetinde olamıyacağını ortaya koymaktadır. Eğer "kendisi için" (le pour soi) kendisi değil ise, bu hâl ayniyet (özdeşlik) prensibine ters düşmekte ve "kendisinde varlığın" (L'être en soi) o kendi kendisine tam intibak etme durumunun tersi ortaya çıkmaktadır. Şuurun varlık açısından bir "eksiklik" olması yokluğu gerektirmektedir. Zîrâ şuurun kendi kendisine görünüşü (présence) onu kendi içinde hem "bilen", hem "bilinen" hâline getirmekte ve bir kendi kendisi olamama durumuna sevketmektedir. O hâlde şuuru kendi içerisinde müteâlâaettiğimizde onun varlığından değil, sadece bir boşluk olarak değerlendirilebilecek, "yokluk"undan söz edebiliriz.

Bu hâl, elbette ki varlık noktai nazarından bizi onulması kabil olmayan bir çatlaklıkla karşı karşıya bırakmakta ve bu varlık, birbirlerine ircaa edilebilmeleri imkânsız iki sahaya ayrılmaktadır. Biri madde veya kendi kendisinde varlık, diğğri şuur veya yokluk. Bunlardan ilki tam bir ayniyet gösterdiği için ideal varlık sahasını teşkîl etmekte, "kendi kendisi olmakla" varlığını kesinlikle belirliyebilmekte. Diğeri ise ayniyet prensibine meydan okurcasına, kendi kendisi olamamakta ve "ne ise o olmadığını" söylemeye çalışarak, kendi kendisinin problemi (mes'elesi) hâline gelmektedir. Buna göre Sartre, şuuru ta'rîf ederken şöyle söyleyecektir : "Şübhesiz, şuura Hei-

degger'in Dasein'a ayırdığı şu ta'rîfi uygulama imkânımız vardır ve onun, kendisi için, kendi bünyesinde varlığının mes'elesi (Question) olan varlık olduğunu söyleyebiliriz, fakat bu ta'rîfi tamâmlamak ve aşağı yukarı şu şekilde formüle etmek gerekir : "Şuur, kendisi için, bu varlığın bünyesi içinde kendinden başka bir varlığı gerektirmesi sebebiyle, kendi varlığının mes'elesi olan varlıktır."(1)

Şuur, kendi varlığının mes'elesi olmaktadır, zîrâ aynı anda ne kendisi, ne de bu varlığının gerektirdiği ve kendisi dışındaki varlık olabilmektedir. (2) Bu da tabîatıyla onu bir yokluk hâline ir-

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, S. 29
Sartre'ın şuur hakkındaki bu ta'rîfi Fransızca olarak şöyle yazılmıştır : "La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui."

(2) Aynı fikir Sartre tarafından bir başka şekilde şöyle ifâde edilmiştir : "Le pour-soi est un être pour qui son être est en question dans son être en tant que cet être est essentiellement une certaine maniére de ne pas être un être qu'il pose du même coup comme autre que lui."
(L'Etre et le Nèant, S. 222)

caa etmektedir.

Misâl olarak, nefret etmekte veya sevmekte olan bir insanın bu hâlini idrâk etme durumunu ele alıp, Sartre'a göre mes'eleyi tahlîl edebiliriz. Bu insan kendi nefretine veya sevgisine müdrik olabilmek için kendini kendisinin dışına çıkarmak mecbûriyetinde kalacak ve bu nefret veya sevgiyi bir "obje" gibi dışarıdan incelemek ve değerlendirmek faaliyetine girişecektir. Bu da tabiidir ki, şuurun "kendi kendisi" (en soi) olma durumunu bozacak ve onu bir "yokluk" hâline getirecektir. İdrâk edilmekte olan varlık artık "suje"nin kendisi değildir, zîrâ o şuur için bir "bilinen obje" hâline gelmiştir. İdrâk etmekte olan şuur da, mecbûrî olarak bu nefret veya sevgi hâlinin dışına çıktığından "suje" kendi varlığının dışında kalmaktadır. O hâlde bu yokluk fikrini şu paradoksla da, ifâde edebiliriz : "Kendisi için varlık" (L'être pour soi)ın aksine, ne ise o değildir veya ne değilse odur.

c) "Kendisi İçin"in "Kendisinde Varlık" Olma Çabası :

Acaba Şuurun kendini ,varlık açısından karşılaştığı bu zor durumdan kurtarma imkânı en azından kurtarma çalışması yok mudur? "Kendisi-için" yine bu durumunu muhafaza edebilmek kaydıyla bir varlık hüviyeti kazanamazmı?Yâni "kendisi-için" aynı zamanda bir "kendisinde"varlık sahibi olamaz mı? Aslında bu yokluktan kurtulma ve bir "kendisinde varlık" olma çabası şuurun en mühim hususiyetlerinden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Gerçi "kendisi için" bir varlık değildir ama bir varlık olmaya yönelme , var olma çabası sürdürme ve kendisini dâimâ "kendisinde varlık"a doğru bir hamle olarak gösterme durumundadır. Fakat acaba bu çabası gerçekleşme imkânına sahib midir? Ve gerçekleştiği anda "kendisi için"hakîkî hüviyetini kaybetmiş olmaz mı? Zîra anlaşılmaktadır ki , bir yerde , insan kendini bu kendinde varlık [illegible] olabilme arzusu ile tanımlamaktadır. bu arzusu gerçekleştiğinde kendini kaybetmiş olmayacak mıdır?

Yukarıda gördüğümüz gibi, ontolojik olarak"kendisi için" (pour soi) varlık karşısında bir "eksiklik" bir yokluktur, o hâlde o bu durumdan kurtulma çabası sürdürecek ve "yok olma" idrâkının tâbii bir netîcesi olarak, varlık için bir hasret duyacak ve var olmak isteyecektir. Bilindiği gibi "kendisi için" (le pour soi) kendisinde

kendi varlığının eksikliği olan varlıktır."(1) Ve onun ihtiyâc duyduğu şey, bu kendisinde olabilme hâlini ele geçirmektir. Şuur kendi kendisine intibak edebilmek isteyecek ve kendi yokluğundan kendi varlığına sığınmak mecbûriyetini hissedecektir. Varolabilmek çabası kendi kendisi ile dolu olmak, kendi varlığının temeli olmak içindir. Bu varolma arzusu, "kendisi için"in (pour-soi) kendi dışındaki "kendisinde varlığa" (lêtre en soi) bir atılma hamlesi olarak tezâhür eder. Sartre, bunu"kendisi için"in projesi (projet-öne doğru atılma) olarak nitelendirecektir. Fakat şuur kendi yokluğundan kurtulmak ve bir kendisinde varlık "hâline gelmek isterken, onun istediği bu yukarıda mâhiyetini izâha çalışırken söylediğimiz kontenjan (contingent) ve saçma (absurde) bir "kendisinde varlık" değildir. "Kendisi için (le pour-soi)in, arzûsunu teşkîl eden varlık, kendi kendisinin temeli olan bir "kendisinde" (en soi)dir. İnsan, kendi benliğini sağlamlığa kavuşturmaya çalışmakta, fakat bunu ne şuurun o kaypak ve yoklok olan vechesinde, ne de yalnız başına "kendisinde varlık"ın kontenjan hüviyetinde bulabilmektedir. O hâlde şuur, bu iki varlık türünü de içinde toparlıyabilecek bir "kendisinde kendisi için" (en soi pour soi) olabilmek mecbûriyetindedir. Ancak böyle bir terkipte aranılan şey elde edil-

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, S. 653

miş olacak, şuur hem kendisinde varlığın o değişmez ve kendi kendisi ile dolu olma hâline ulaşacak, hem de ancak böyle bir "kendisinde varlık" o kontenjan ve saçma durumdan kurtularak, kendi kendisinin temeli olabilme imkânına sahip kılınacaktır. (1) Bu hâl şuurun kaypaklığını ortadan kaldıracak, "kendisinde varlık" ise kendi kendisinin şuuru hâline gelmekle bir ma'nâ ifâde edecektir. Bu sentez, kendi kendisinin şuuru olmakla kendisinde varlığının temeli olacak bir şuurun ideali olarak karşımıza çıkar.".(2)

Fakat burada aşılması güç bir paradoksun varlığı sezilmektedir. Zîrâ şuur, hem kendisinden kurtulmak kendi dışındaki bir diğer varlık siperine atılmak istemektedir. Üstelik de, şuur daha evvelce temas ettiğimiz gibi, kendisini ortaya, "kendisinde" (en soi) varlığın bir olumsuzluk (négation)u olarak koymaktadır. İçinde, kendisinin zıddı olarak ta'rîf ettiği varlığa bir geri dönüş olarak nitelendireceğimiz "kendisi için" (pour soi)in "kendisinde" (en soi) varlık olma hâli bir imkânsızlık, en azından insan varlığının gerçekleştiremeyeceği bir husûs değil midir? Bu yüzden de Sartre, bir önceki pragrafta şuurun ideali olarak gösterdiğimiz durumun gerçeklik plânında tahakkuk e-

(1) L'Etre et le Nèant, S. 653

(2) Aynı eser, S. 653

demiyeceğinden bahisle, bunun ancak bir Tanrı olma i`-deali olarak vasıflandırıyor : "İşte Tanrı diyebileceğimiz şey bu idealdir." (1) Bundan anlaşıldığına göre Sartre'ın düşüncesinde Tanrı; işte bu beşerî plânda gerçekleşme imkânı bulamıyan ideal mefhumu çerçevesinde belirmiş bir kavramdır. Bir sınırlı olma durumum ile karşı karşıya gelen insan, temelindeki "proje"ye bir hayâlî gerçekliği hedef göstermiş, bunu da tecrübe edilebilir dünyânın dışında bir yere yerleştirerek, adına Tanrı demiştir.

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Nêant, S. 653

1) Tanrı Fikri

a) İdeal Ontolojik Saha

b) Tanrı kavramının klâsik felsefedeki "ens causa sui" mefhumu ile karşılaştırılması

3) Tanrı Fikri

a) İdeal Ontolojik Saha

Yukarıda elde ettiğimiz netîceleri kısaca özetleyecek olursak, şöyle söyleme imkânımız vardır : "Kendisinde" (en soi) varlık karşısında "bir yokluk" olduğunun farkına varan "kendisi için" (en soi), bu yokluktan kurtulmak ve kendisinin temeli olan bir kendisinde (en soi) varlık olmak arzusuna kapılır. Bu isteği bir başka ifâdeyle "kendisinde varlık" ile "kendisi için" arasında bir sentez idealidir. Fakat böyle bir terkibin dünyâ plânında gerçekleşme imkânı bulunmadığından, ideal bir Tanrı kavramı hâline dönüşecek, böylelikle de Tanrı fikri Sartre'ın felsefesinde bir sentez düşüncesi hâlinde ortaya konmuş olacaktır.

Düşünürümüz, Tanrı fikrinin insanın kendi imkânsızlığının farkına varması ile ortaya atıldığını ileri sürmüş olmaktadır. Şuur, kendisinde varlık olma idealindeki gerçekleşmemenin meydâna getirmiş olduğu hayâl kırıklığı içerisinde bu ideal sentezi, kendi ve temas hâlinde bulunduğu varlık sahasının dışında bir müteal Tanrı varlığı içinde tasavvur edecektir. Ya'nî şuur içinde bulunduğu durumun sınırlı ve imkânsızlıklarla dolu vechesini aşmaya çalışacak, kendisini ancak bir Tanrı varlığında temellendirmeye yönelecektir. "İn-

san Tanrı olmaya atılan (pojetter) varlıktır." (1) "Şayet insan Tanrı varlığı hakkında preontolojik (ontoloji öncesi) bir anlayışa sahipse, bunu ona bahşeden ne eşsiz tabîat manzaraları (ilhamı), ne de cemiyetin zoru olmmştur. Fakat aşkınlığın (transcendance) değeri ve ulvî gayesi olan Tanrı, insanın ondan hareketle kendi varlığını ortaya koyduğu dâimî sınırı teşkîl eder. İnsan olmak Tanrı olmaya yönelmektir ve bunu bir başka şekilde ifâde etmek gerekirse, insan temelde Tanrı olma isteğidir." (2)

Mes'eleyi bir başka noktadan ele alacak olursak, Tanrı kavramının, şuurun macerasına ve onun çabalarına bağlı olarak ortaya atıldığı fikrinden hareketle L. Feuerbach'ın (1804-1872) Tanrı anlayışı ile Sartre'ınki arasında bir paralellik sezebiliriz. Bu XIX. asır Alman Feylezofu da Tanrı'yı insanın gerçekleşmeyen ideallerinin bir başka varlık sahasına yansılması şeklinde görmektedir. Din, Feuerbach'ın düşüncesinde temellendirilmiş bir objektif gerçekliğe sahip olmayıp, insan şuurunun bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Feuerbach'ın dini tenkidi psikolojik bir tahlil çerçevesinde yapılmış olmaktadır. Düşünür

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, Ss. 653-664
(2) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, Ss. 653-654

aslında insan şuurunun sıfatları (attributs) olup, dünyâda tam ma'nâsıyla gerçekleşmeyen, fakat onun ideallerini teşkîl eden adâlet, hikmet, aşk gibi kavramların bir başka dünyâya yansıtılmış olduğundan ve bu ideallerin kendisinde gerçekleşebildiği bir ilâhi saha hayâl edildiğinden sözeder. Böylelikle insan ideali hayâlî bir şekilde Tanrı'ya yansıtılmıştır. Ona göre insan, kendini inceleyecek olsa, Tanrı'yı idrâk etmenin aslında kendini idrâk etmekten başka bir şey olmadığını görecektir. "Tanrı'nın sırrı insanın kendine duyduğu aşkın sırrından başka bir şey değildir." (1) Demek oluyor ki, burada Tanrı, insan dileklerinin gerçekleşebildiği bir yer olarak, hayâl edilmekte olduğu görüşü savunulmakta ve bir yerde bu da Tanrının insanı değil de, insanın Tanrı'yı yarattığı düşüncesiyle bağdaşmaktadır. Zîrâ Tanrı kendisinde varolabilen bir gerçeklik değil, fakat insan ideali için hayâli olarak tasavvur edilmiş, bir gerçekleşme zeminidir, insanın şuurlu oluşuna ve bu şuura bağlı olarak da, bir öte dünyâ tasavvuruna dayanılarak ortaya atılmıştır. Sadece insan psikolojisi ile açıklanabilir hiç bir gerçek kritere sahip değildir.

---

(1) Emile Brehier, Histoire de la Philosophie, Ç. II, F. 3, S. 788 den naklen [illegible]
L. Feuerbach , L'Essai du Christianisme, S, 333

"Tabiatte bir Tanrı bulabilmek için, onu daha önce araya yerleştirmiş olmak gerektir. Tabiat olaylarından hareketle Tanrı'yı isbât eden delililer (aslında) insanın onlardan hareketle kendi zekâ ve tabiatının sınırlarını ortaya koyan cehalet ve kibrinin delilleridir." (1) Bu ifâdeden de anlaşılacağı üzre, böyle bir anlayışı, insan şuuru ile doğmuş, bu şuura izâfi olarak varlığını bulan bir Tanrı düşüncesine işâret eden; kişi kendi eksikliğini bir Tanrı fikri ile tamâmlamakta ve etnik değerlerinin doğru ve temellendirilmiş olduğuna, böyle bir hayâlî varlık düşüncesiyle, kendini inandırmaktadır. Feuerbach'a göre ne çâre ki bu varlık sahası insanın kendini tatmin için uydurmuş olduğu hiç bir gerçekliği olmayan bir aşkınlık (transcendance)dır.

Sartre'a gelince, anlaşılmaktadır ki, Tanrı fikri onda da böyle bir şuur faaliyeti olarak ortaya çıkmakta, kendini kendi dâhilinde bulamıyan "kendisi için" bir "kendisinde varlık" hâline gelmek isteyerek, bir ideal sentez sahası olarak tasavvur ettiği Allah düşüncesini ortaya koymaktadır. Bu, kendini eksiklik ve yokluk mekânı olarak gören insanın, varlığını tamamlamak ve yine kendisi ile bütünleşmek imkânını bu dünyâda bulamayınca, bir öte dünyâ plânında bu durumun gerçekleşebileceğini düşündüğü bir ideal ve müteal (aşkın-transdendant) varlık

(1) Aynı eser, S. 333
(E.Bréhier, Histoire de la philosophie, C.II.F.3 S.788 den naklen.)

hayâl etmesi ile belirmiş ve "kendisinde-kendisi için" terkibini elde edebilmiş, ontolojik bakımdan mükemmel diyebileceğimiz bir varlık fikridir. Demek oluyor ki, gerek Feuerbach, gerek Sartre'da Allah, şuur için ve şuurla ortaya çıkmış bir durumdadır, onun olmadığı veya ortadan kalktığı bir durumda Tanrı'nın objektif gerçekliğinden söz etmek imkânsızdır. Böyle bir anlayışla elbette ki Tanrı varlığının ortaya koyuluşunda büyük bir izâfilik belirmektedir. Hattâ daha da ileri gidilerek, şuurun sebebinin Allah değil de, Allah varlığı fikrinin sebebinin şuur olduğu görüşünü iki feylezofun da düşüncelerinde ileri sürme keyfiyeti ortaya çıkabilir.

Fakat bize göre, mes'eleye sadece bu açıdan yaklaşma "psikolojizm" adı verilen ve felsefî akıl yürütmelerde karşımıza tehlikeli bir tavır alış olarak çıkan, bir peşin hükümler sisteminin tuzağına düşmektir. Bilindiği gibi psikolojizm "psikolojiyi felsefeye temel telakki etmek sûretiyle, bütün felsefî problemleri, psikolojik problemlere ircaa eden bir eğilim" (1) olarak tanımlanabilir. E. Boutroux'da "psikolojizm, her şeyden önce dinî vak'anın sadece bir fenomen, bir şuur hâli (état de conscience) olduğunu göstermeye uğ-

---

(1) P. Foulquié - R. Saint-Jean : Dictionnaire de la langue Philosophique, S. 593

raşır." (1)Der. Fakat gerek dinî vak'anın veya Tanrı fikrinin gerekse her hangi bir diğer felsefî problemin kendi başlarına mütaalâa edilmeleri dururken, şuurun hâllerine veya psikolojik ihtiyaclara bağlı kalınarak, ele alınması felsefî açıdan bir hata olarak ortaya çıktığı düşünülebilir. Zîrâ böyle bir prensip, mes'eleleri doğrudan doğruya, felsefenin kendine has metodu olan akıl yürütme ile incelemek ve mevzu'ları kendi içinde aklî sebeb ve delillerle temellendirmek varken, onları dolaylı bir yola saptırmak ta, sistemlere psikolojik bir temel göstermek sûretiyle, onların birer felsefî problem olarak varlıklarını şübheli kılmakta ve kavramların rasyonel yolla münakaşa edilebilirliğini lüzûmsuz, hattâ imkânsız telakki ettirmeye çalışmaktadır. Tabîatıyla bu tarz bir yaklaşım, felsefî ve metafizik bir mes'eleyi bambaşka bir sahaya intikal ettirmekle çözülemez hâle getirmektedir. Aslında bir fikrin ortaya çıkışı olarak her ne kadar psikolojik ve hayâlî bir temel göstersek te, bu bizi o fikrin direkt olarak objektif gerçekliği hakkında sorulması icâbeden suâllerden alıkoymamalıdır. Hattâ böyle bir dolaylı tutumla Tanrı varlığını, Feuerbach'ın yaptığı gibi inkâra kadar

---

(1)E. Boutroux, Science et Religion, 1, lV. Psychologisme et sociologisme, Ss. 197-198

gitmek, kanaatimizce mes'eleyi doğrudan doğruya ele almaktan kaçmak ve münakaşa zeminini ortadan kaldırmak olacaktır.

Nitekim J. P. Sartre Alman Feylezofundan farklı olarak, mevzu'u böyle bir seviyede kestirip atmamış, bir merhale daha ileri gitmek isteyerek, kavramı kendi için-de ele alıp, mantıkî bakımdan tahlîlini yapmaya çalışmıştır. Ya'nî Sartre, Tanrı fikrinin insanda ona bağlı bir proje olarak ortaya çıkmasından dolayı, "şuur olduğu için Tanrı fikri doğmuştur" diyerek, Tanrı'nın varlığının gerçekliğini hemen reddetmemiş, fikrin mantıkî imkânlarını araştırmıştır. Yukarıda bir "kendisinde" ve "kendisi için" sentezi olarak düşünülen Tanrı kavramı acaba mantıkî bir doğruluk taşıyabilir mi? Yoksa mütenakız mıdır? Bu suâlin cevabı aynı zamanda Tanrı varlığının bir "kendisinde varlık", "kendisi için varlık" olması sözünden ne anlaşıldığının açığa kavuşturulması ile ilgili görülmektedir.

Sentez, fikrinden de anlıyacağımız gibi, şayet Tanrı'nın varlığı düşünülecek olsaydı, doğrudan ve kesin olarak kendisine intibak eden bir "kendisi için" (pour-soi)den söz etmemiz gerekecektir. Bu ise saf ve mutlak bir şuurdur. Şuur burada, sentezin yapısı icâbı bir "kendisinde varlık" (être en soi) hâline gelmektedir. "Kendisinde varlık" daha önceki bahislerde de görüldüğü üzere ,kendisinden başka hiç bir varlıkla

münasebette bulunmayan , sadece kendi kendisi ile doluluk olarak vasıflandırdırılabilen , kendi kendisinin bilgisi olmaktan mahrum bir sonsuz yalnızlık ve bütünlük olarak tarif edilmekte idi . Fakat, madem ki mevzu' bahis olan "kendisi için" varlığın bir "kendisinde varlık" olması durumudur, hükmün tezat ihtivâ ettiği hemen göze çarpacaktır. Zîrâ şuur, bilindiği üzre, sadece ve sadece kendi dışında bir başka varlık ile münâsebet dâhilinde mevcuddur, onun kendi kendisi olması düşünülürken, aynı zamanda kendisinde varlığın başka hiç bir varlıkla münâsebeti olamıyacağı keyfiyeti aşılması güç bir çelişki olarak belirmektedir. Buna göre sentez mümkün olabilse idi; düşünülen varlığın hem mutlak bir şuur, hem de kendisini bir "kendisinde varlık" olarak idrâk eden şuur olması gerekecekti. Hâlbûkî şuur mefhumunun gerektirdiği şey kendi dışındaki bir "kendisinde varlık"ın mevcûdiyeti ve onun idrâkidir. O hâlde, sentez sonucunda ortaya çıkması istenen varlık, ister istemez kendisinin dışına taşması icâbeden bir varlıktır ki, aranılmakta olan şuurun kendi kendisi olabilmesi durumu elde edilemez ve bir bütün ve kendi kendisi ile doluluk olması gereken "kendisinde varlık"da bu vaziyetini kaybeder. Sartre'ın da ifâde ettiği gibi, "ontoloji burada derin bir tenakuzla karşılaşmaktadır." (1) Bu sentez gerçek-

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, S. 715

gerçekleşebilme imkânına sâhip değildir. Tanrı kavramı mütenakızdır ve böyle olduğu için de, mantıkî bakımdan bir imkânsızlık ifâde eder.

b)Tanrı kavramının klasik felsefedeki "ens causa sui" mefhumu ile karşılaştırılması

Felsefe tarihinin klâsik hududları ve terimleri muvâcehesinde mes'eleyi inceleyecek olursak, Sartre'ın "kendisinde, kendisi için" (en-soi, pour-soi) sentezi ile göstermeye çalıştığı varlığın haddizatında "kendi kendisinin temeli olan varlık" olduğunu hemen anlayabiliriz. Ya'nî Sartre, burada felsefesinin umûmî çizgileri içinde "kendi kendisinin sebebi" olabilen bir varlığın imkânı münakaşasını yapmaktadır. Buna göre Sartre'ın sentezle meydana koymaya çalıştığı ideal varlık sahası "kendi kendisinin sebebi olan varlık" (1) sahasından başka bir şey değildir. Aslında "kendisi için varlık"ın projesi bir kendi kendisinin sebebi olma durumunu gerçekleştirme çabasıdır. Burada bir bütün varlık (2) dan söz edilmekte ve bu bütün varlığın "kendisi için" tarafından temellendirilen bir "kendisinde varlık" olması düşünülmekte, bu i'tibârla da"kendisinde varlık"a özdeş (identique) bir

(1) Lâtincede "ens causa sui" kendi kendisinin sebebi olma.

(2) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, S. 717

"kendisi için" varlığın da ortaya çıkması beklenmektedir: ""... Bu ideal varlık "kendisi için" ile temellendirilmiş ve kendini temellendiren "kendisi için"e özdeş bir "kendisinde"dir, ya'nî "ens causa sui" dir." (1) Sartre, bu senteze tahakkuk imkânı vermediğinden böyle bir "kendi kendisinin sebebi olma" durumunu da reddedmiş bulunmaktadır. "Şübhesiz ki bu "ens causa sui" imkânsızdır ve kavramı, gördüğümüz gibi, bir tenakuz ihtivâ eder." (2)

Bu ifâdeleri teolajik bir sahada yeniden ele alacak olursak, Allah da "kendisinde varlık" ile "kendisi için varlık"ın aynî (özdeş) olduğu görüşü ortaya çıkacaktır. Ya'nî Tanrı varlığında şuur ve varlık birbirinden ayrı mütalâa edilemez düşüncesi Sartre'ın ontolojik terimleri çerçevesinde tekrarlanacak ve tabii yine Feylezofumuzun bu kendine has ontolojik değerlendirmelerine göre de, böyle bir ideal varlık fikir i'tibârı ile tenakuz teşkil edecektir. Bundan hareketle de Tanrı'ya izâfe edilen ve "causa sui" veya kendi kendisinin temeli olan bir varlık düşünülmez hükmü ile Allah kavramı reddedilmiş olmaktadır.

Demek oluyor ki Sartre, Klâsik Felsefede (bil-

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, S. 717

(2) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, S. 717

hassa Skolastik düşünce ve İslâm Felsefesinde) üzerinde çok durulan "kendi kendisinin sebebi olan varlık" veya "kendi kendisiyle varolan varlık" mefhumlarını düşüncesinin sınırları içinde çürütmüş olmaktadır. Ona göre her hangi bir varlığın kendi kendisinin temeli veya "ens causa sui" olması fikri tenakuz teşkil ettiğinden, böyle bir varlıktan söz edebilme imkânımız kat'i sûrette yoktur. Fakat acaba bu mefhumları asırlar boyu işlemiş olan Feylezoflar, mes'eleyi, Sartre'ın gördüğü gibi mi görmüşler,Tanrı varlığını bukadar basit ölçüler içinde mi mütealâ etmişlerdir? Ya'nî düşünürümüz tarafından tenkid edilen ile klasik felsefede ele alınan "kendisinin temeli olan varlık" fikri aynı şey'e mi delâlet etmektedir? Yoksa aralarında köklü bir ontolojik seviye farkı mı mevcud bulunmaktadır?

Aslında gerek İslâm Felsefesinde Farabî v. (H. 259-339, M. 872-950) ve İbni Sinâ (H. 370-425, M. 980-1037) gerekse batıda Skolastik devir feylezoflarından Aquinolu St. Thomas (1227-1274) da görüldüğü gibi imkân dâhilindeki varlık iki önemli kademede incelenmektedir. Bunlardan ilki varlığı mutlak olarak mevcud olan ve her hangi bir sebebe veya başka varlığa bağı düşünülmeksizin, mütealâ edilebilecek "vâcib-ül-vücûd" (zorunlu varlık) (L'être necessaire) diğeri ise ancak bir sebep ve netîce zincirine bağlı olarak ortaya çıkan ve var oluşlarında her hangi bir zarûret tesbit

edemediğimiz mümkün-ül-vücûd (l'être possible)dur. Vacib-ül-vücûd asıl varlıktır ve bu asıl varlık her üç Feylezofun düşüncelerine göre Tanrı'dan başka bir şey değildir. İbni Sina'nın da El İşâret ve-l-Tenbîhât adlı eserinde zikrettiği gibi, zarûrî varlık ta varlık zâtının bir icâbı olarak var olmuştur : "Varlık onun kendi zâtının bir icâbı ise o, bi-z-zât (kendiliğinden var olmuştur. Vâcib varlık onun kendi zâtındandır ve o kayyûmdur." (1) Mümkün-ül-vücûd'a gelince o da Tanrı'dan başka her şey, ya'nî onun tarafından yaratılmış olan kâinattır. Bu varlık kademesi, Tanrı karşısında asıl varlık olmayıp, bir sebeblilik zinciri çerçevesinde vücûd bulmuş ve varlığı kendi zâtından ileri gelmeyip, mevcûdiyetini kendisinden başka bir varlığa borçlu olan varlıktır.

J. P. Sartre ise, araştırmamızın başında göstermiş olduğumuz gibi (2) her türlü metafizik sahayı reddedip, sadece fenomenist bir görüş içerisinde varlığı ele aldığından, mâhiyeti icâbı ancak böyle aşkın bir plânda yer alması gereken "vâcib-ül-vücûd" (L'Etre Nécessaire) un mütalâa edebilme imkânına sâhip değildir. Zîrâ en azından bu XX. asır Fransız Feylezofunun tasvir mıntıkasında

(1) İbni Sina : El İşaret ve-l-Tenbihât 294/111-447 (Fahreddin Olguner, Basılmamış Ders Notları, S. 23 den naklen)

(2) Bkz. S. 17

karşımıza çıkan benin ya'nî şuurun idrakları ve imkânları çerçevesinde beliren,-` ı bir varlık niteliğindedir.

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz Feylezoflar, vâcib-ül-vücûd (L'être nécessaire) ile mümkün-ül-vücûd (l'etre possible) arasında bu ayrımı yaparlarken, öz ve varlık arasındaki münâsebeti göz önünde bulundurmuşlar, hattâ iki kademe arasındaki farkı bu münâsebet üzerine inşâ etmişlerdir. Bilindiği gibi öz "bir şeyi o şey yapan" (1)dır. Veya Aristo'nun ifâdesi ile "her nesnenin en esâslı vasfını teşkil etmektedir...." (2)Varlık ise bir şeyin gerçekliği .., ya'nî onun gerçekte varolması hâlidir.

Bu duruma göre şayet bir nesnenin varlığı onun özünden ayrı ise, biz bu varlığa mümkün varlık, ya'nî mümkün-ül-vücûd demekteyiz. Burada özü düşünüldüğünde, zarûrîolarakvarlığı düşünülmeyecek olan bir varlıkla karşı karşıya bulunmaktayız. Mümkün-ül-vücûd'un düşünülebilmesi için onun özünün dışında kendisini var edecek bir sebebe bağlı olarak belirmesi icâbetmektidir. Vâcib-ül-vücûd (l'etre necessaire)a gelince, basit ve

---

(1) Prof. Dr. Bedia AKARSU, Felsefe Terimleri Sözlüğü, S. 135

(2) Aristotales Metaphysica, Z.4-10296 (13) (Prof. Dr. Nihat Keklik. Sadrettin Konevî'nin Felsefesinde Allah -Kâinât- İnsan, S. 33 den naklen)

tek olan bu varlık ta öz ve varlık birbirinden ayrılmamakta ve öz düşünüldüğünde, zarûrî olarak varlık akla gelmektedir. Buna göre öz ile varlık arasında bir zorunluluk bağı bulunmakta ve varlık kendi dışında hiç bir sebebe müstenid olmadan kendisi olabilmektedir. O kadar ki Sartre'ın anlayışının aksine, özünden veya varlığından biri düşünüldüğünde, diğerinin düşünülmemesi tenakuz teşkîl eden vâcib-ül-vücûd diğer bütün varlıkların kendinde sebep ve asıllarını bulduklarından zarûrî varlıktır. Var olmak için diğer bütün mümkün varlıkların kendini gerekli kıldıkları bu "Mutlak Varlık" kendi varlığı için kendinden başka hiç bir varlığa ihtiyâc göstermeyen Tanrı'dır. Emile Bréhier'in ifâdesinden de anlaşılacağı gibi "bir şeyin varlığının özü ileaynî (özdeş) olduğunu söylemek, o şeyin kendisiyle var olduğunu, zarûrî olduğunu söylemek demektir : O (varlığa) sadece Allah'a has olan bir imtiyazı vermektir. Diğer, bütün tabîatlara ise sadece mümkün (possible) olmak düşer; onların varlığı kendilerine başka şeyden gelir; özünün var olmak olduğu tek varlığın dışında öz mümkündür ve varlığı dışında düşünülebilir." (1) Demek oluyor ki, bu öz ile varlık arasındaki ayrım Tanrı varlığının

---

(1) Emile Bréhier, L'Histoire de la Philosophie Tome, I, S. 672

düşünülebilir olmasında ehemmiyetli bir rol oynamakta, hattâ Farâbî'de olduğu gibi, onun bu görüşünden büyük ölçüde etkilenen İbni Sina ve Aquinolu S[t] Thomas'da da bir Tanrı varlığı delili malzemesi olarak değer kazanmaktadır.(1)

Bu şekilde ele alınan vâcib-ül-vücûd, ya'nî Tanrı, "varlığın bütün dolgunluğu ile adem (yokluk)dan hiç bir iz taşımadan, ilkin ve doğrudan doğruya âit olduğu şeydir.(2) Ancak böyle bir varlık tabakasında varlığın tamlığından, Sartre'ın bir "kendisinde kendisi için varlık" sentezi olarak tasavvur etmeye çalıştığı "eksiksiz oluş" dan söz edebiliriz. Fakat J. P. Sartre'ın görüşü ile "vâcib-ül-vücûd"u kabûl edenler arasında bu noktada son derece belirgin bir fark bulunmaktadır, buna göre Fransız Feylezofu "tam varlık", şayet mümkün ise ,bunun ancak bir sentez olabileceğini ileri sürerken, diğerleri zarurî varlığın ancak tek ve basit olacağı üzeride kuvvetle durmuşlardır.Bu mevzu'da İbn-Sîna şöyle der :"' Zarûrî Varlığın zâtı iki şeyin birleşmesinden veya bir çok şeyin toplanmasından meydana gelmiş olsaydı Zârûrî Varlık bu şeylere bağlı ve ondan zarûret almış olacak , dolayısıyla bu çeşitli şeylerden biri veya her birisi Zarûrî Varlıktan önce meydana gelmiş ...

---

(1) Prof. Dr. İbrahim Agah Çubukcu, İslâm Felsefesinde Allah 'ın Varlığının Delilleri, Ss. 20-22-31

(2) Prof. Dr. Mübahat Küyel, Aristotales ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, S. 82

dana gelmiş ve onu meydana getirmiş bulunacaklardı... Oysa zarûrî varlık ne ma'nâ, ne keyfiyet olarak, ne de sayıca bölünüp parçalanabilir.(1) Buna göre zarûrî varlık, ya'nî vâcib-ül-vücûd, Sartre'ın bize bir sentez tasavvuru olarak göstermeye çalıştığı "kendisinde" ve "kendisi için"den elde edilmiş varlıktan tamâmen farklı olarak, mâhiyeti itibariyle basit ve tektir.

Zarûrî varlığı ilk ve doğrudan doğruya varlık olarak nitelendiren Farâbî, bu keyfiyete dayanarak, onu "Evvel" olarak isimlendirir (2) ve "Evvel"in tanımının dahî yapılmayacağını söyler. "Nasıl madde ve sûret bir şeyin varlığının sebebi ise, bir şeyin tanımının parçaları da tanımı yapılan şeyin sebebidir. O bakımdan, Evvel sözle de cevherini teşkîl eden parçalara ayrılamaz. Çünkü cevherin ma'nâsını ifâde eden bir sözün onun parçalarından bir parçaya delâlet etmesi mümkün değildir.. Eğer bu mümkün olsa idi, tanımın parçalarının onun varlığının sebebi olması lâzım gelirdi. Hâlbûki Evvel'in sebebi yoktur o hâlde tanımı yapılmaz." (3) Bu durum

---

(1) İbni Sinâ, El İşâret ve-l-Tenbihat, 318/II, 472-473, (F. Olguner, Ders notlarından naklen, S. 36

(2) Prof. Dr. Mübahat Küyel, Aristotales ve Farâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, Ss. 83-84-85

(3) Aynı Eser, S.84

vacîb ül vücûdun ya'ni kendi kendisi tarafından var olan varlığın tamamiyle müteal bir saha icerisinde ele alınması îcab ettiğini göstermektedir. Şu halde yukarıda adı zikredilen feylezofların düşüncelerinde "ens causa" sui olma hakkı sadece müteal bir varlık olan "vâcib ül vücûd" (l'être nécaissaire') a tanınmış bir keyfiyet olarak karşımıza çıkmakta ve bu da temelde öz (essence) ile varlık (étre) arasındaki ayrılık ve münasebetine bağlı görülmektedir. J. P. Sartre ise felsefesinin o dar alanı içerisinde her ne kadar bir "ens causa sui" mefhumundan bahsetse de, temelde idrâk etmekte olduğu varlığın dışında, ondan önce ve ayrı bir öz düşünemediğinden bir"vâcib-ül-vücûd" kavramı ortaya koyamamakta, sözü edilen"kendisi ile varolabilme" mefhumunu temellendirememekte ve böylece de, onun imkânsızlığını isbâta çalışmaktadır.

Bilindiği gibi, Sartre'ın kuvvetle mülhem olduğu fenomenoloji de "görünmekte olan" (qui apparaît)la yetinme ve tek gerçek olarak fenomeni kabûl etme durumu savardır. Şayet bir öz aranmakta ise, bunu fenomenal sahanın dışında, ya'nî fenomenden ayrı bir yerde bulmak imkânsızdır. Âdetâ "öz" ile "fenomen" birbirinden ayrı müteal edilemez. Daha Kant'tan i'tibâren, bir "öz metafiziği" (métaphysique de l'essence) olarak nitelendiren şuurun kendi deney imkânları ile idrâk edilmekte olan varlığın dışında bir öz arama düşüncesi yerini sadece fenomenle iktifâ eden "fenomenist" bir görüşe

bırakmıştır. Sartre'ın Varlık ve Yokluk adlı kitabının ilk cümlesini yeniden ele aldığımızda "Modern düşünce var olan(existant)ı onu ortaya koyan bir görünüşler dizisine irca etmekle son derece önemli bir merhale gerçekleştirmiştir. Bunu yapmakla felsefeyi kıskaç altında tutan çok sayıda dualizm (ikilik)in ortadan kaldırılması ve onların yerini fenomen(in) monizm (tekçilik)inin olması hedef tutulmaktadır,"(1) dediğini görüyoruz. Bütün existansialist feylezoflarda olduğu gibi, Sartre'da da insanı ilgilendiren belli başlı nokta onun denemekte veya yapmakta olduğu kendi "var oluş" (existans)u dur. Buna göre eğer bir "öz" söz konusu ise, insanın kendi fenomenal sahası demek olan bu "var oluş"un içerisinde veya ondan i'tibâren müteâlâ edilmelidir.

Böylece tecrübe edilmekte olandan (Feylezofumuza göre alacak olursak varoluştan) mücerret kılınmış bir özün varlığını bilebilme sınırlarının dışına koyan Sartre, her türlü öz ve cevher metafiziğini reddeder; buna göre varlıktan ayrı, fakat yine bu varlıkla münâsebeti çerçevesinde müteâlâ edilebilecek özden hareketle elde edilen "vâcib-ül-vücûd" (l'être nécessaire) fikrineyabancı kalmaktadır. Bu da ancak müteal (aşkın;

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, S. 11

transcendant) bir sahada tasavvur edilebilecek "ens causa sui"yi aksine deney alanına ircaa ederek, bu mefhumu çıkmaza sürüklemektedir. Paul Foulquié düşünürün bu tutumunu tenkîd ederken , şuurun kendisinde varlıkla sentezinde gerçekleştirmeye çalıştığı Tanrı varlığı ve "ens causa sui" fikrini antropomorfik (antropomorphique-müşebbih-insanbicimsel) bir anlayış olarak nitelendirerek , mesele bu şekilde ele alındığı taktirde saçma olduğu neticesine varılmamasının imkân - sız olacağını beyan eder.(1) Ona göre yapılan hatâ "kendisiyle" (kendisi tarafından:être pour soi) sıfatına yukarıda bu husûstaki düşüncelerini vermeye çalıştığımız orta çağda yaşayan mütefekkirlerin ileri sürdükleri "vâcib-ül-vücûd" (l'être necessaire)(zarûrî varlık) fikrinin ma'nâsını vermemekten ileri gelmektedir.(2)

Paul Foulquie, temelinde zarûrî bir varlığa dayanmıyan var oluş (existence)un kontenjanlığı (contingence) düşüncesinin Sartre felsefesinde hareket noktasını teşkîl ettiğinden bahisle aynı varoluş mefhumunun Tanrı'ya izâfe edilmesi hâlinde ortaya ancak kontenjan (contingent) bir Allah fikri çıkacağını söyleyerek, Feylezofun düşüncesinin özünü pek güzel bir şekilde şöyle özetler : "Şübhesiz ki Sartreiçin "var oluş" (existence) "kontenjanlık" (contingence)ın müterâdifıdir,

(1) Paul Foulquié,L'Existentialisme S.82
(2) Aynı Eser, S.83

buna göre de şayet Tanrı var olsa idi kontenjan olurdu. Fakat (kendisi) kontenjan var oluşlar üzerinde bir zarûrî varoluş (existant nécessaire) kabul etmemek hatası yüzünden ,bu kontenjanın varoluşunda da (l'existence du contingent) zârûrîvaroluş (existant nécessaire) mefhumunda tenkîd ettiği saçmalığı (absurdité) tespit etmek zorunda kalacaktır."(1)

Demek oluyor ki Sartre kendisine mevzu' olarak seçmiş bulunduğu varlık sahası itibari ile sadece tecrübe edilmekte olana münhasır kalmakta ve bu varlığı temellendiren , ona varlık olma imkânını bahşeden müteal ve zarûrîbir varlık düşünemediğinden gerek "ens causa sui" gerekse Tanrımefhumlarında çıkmaza varmakta vebunların fikir itibari ile tenakuz teşkil ettiğini ifade mecburiyetinde kalmaktadır.

---

(1) Aynı Eser, S.83

BÖLÜM III : Ekzistansın Belirlenmesi

1) Umûmî ma'nâda ekzistans

2) Yaradılış öz ve varoluş

3) Ekzistansın kendi kendisini aşması

4) İnsanın varlık karşısındaki tedirginliği

1) Umûmî Ma'nâda Ekzistans

Bundan önceki bölümlerde Sartre Felsefesini daha ziyâde ontolojik bir tahlîlden geçirmiş ve varlık teorisi açısından ele alındığında, Tanrı fikrinin zihnimizi tenakuza sürüklediğini söylemiştik. Şimdi Feylezofun, fenomenolojik tasvire bağlı ontolojisine dayanan düşüncesinin hareket noktası olduğunu ifâde ettiği "ekzistans" mefhumunun incelenmesine gelinmiştir. Bu bir ma'nâda mevzu'un, Düşünüre şöhretini içinde bulduğu hattâ bunun günümüzde en önemli temsilcilerinden sayıldığı "ekzistansialist felsefe" açısından değerlendirilmesi olacaktır.

Fenomenolog Sartre'ın mı, yoksa ekzistansialist Sartre'ın mı öncelik taşıması icâbettiği felsefî bir münâkaşa konusu olabilir. Fakat biz böyle bir teşebbüsü mevzu'muz i'tibârı ile faydasız, hattâ mahzurlu görmekteyiz. Zîrâ bu durum bizi en azından iki veçheyi ayrı ayrı mütalâaetmek mecbûriyetine götürecektir, bu da Feylezofun düşünce sistemini bir bütün olarak kavramamıza mâni' teşkîl edebilir. Vakıa olan şudur ki, (bu aşağı yukarı bütün muasır ( ) ekzistansialist feylezoflar için böyledir,) fenomenoloji "ekzistans" temel olan feylezoflara sadece bir tasvir

metodu olmakla kalmamış Ekzistansialism'in bir felsefe sistemi hâline gelmesinde en büyük rolü oynamıştır. Bu husûsta Roger Verneaux şöyle demektedir : "Her hâl ü kârda, Kierkegaard'ın muhteviyâtını, prensiplerini ve kendinden sonra geleceklerin ele alacakları fikirleri getirmesi bakımından Ekzistansialist okulun temelini teşkîl ettiği söylenebilir : Kısaca bu, bir insana âit varoluş doktrinidir. Fakat Kierkegaard'ın eserinin bir felsefe eseri olduğunu söylemek için daha pek çok şey lâzımdır... Bir ekzistansialist felsefeden bahsedilmek için, bilgin bir Alman Feylezofu olan Husserl'in XX. asrın ilk on yılı içerisinde fenomenolojiyi ortaya koymuş olmasını beklemek icâbetmektedir. . Bu metod Kierkegaard'ın sezgilerine "felsefî bir şekil" verilmesine imkân vermiştir. Böylelikle Kierkegâard'dan gelen "ekzistans" (varoluş) doktrini ile Husserl'den gelen fenomenolojik metodun birleştiği nokta ve anda, form ve muhteva birleşmiş ve Ekzistansialist Ekol ortaya çıkmıştır."(1) Demek oluyor ki, felsefe tarihi açısından " ekzistans" mefhumu çok daha önce sahneye çıkmasına rağmen,"ekzistansialist felsefe" fenomenolojik tahlil metoduna bağlı olarak zuhur etmiştir. Sartre'ın düşüncesini de incelediği-

---

(1) Roger Verneaux, Leçons Sur L'Existansialisme, S. 15

mizde, fenomenoloji ile ekzistansialismi iç içe ayrılmaz bir bütün olarak görmemiz kabildir. Tabii burada ekzistans (varoluş) hareket noktasını teşkîl etmekte ve Feylezof fenomenolojik tasvir sahasındaki araştırmalarından faydalanarak, onu aydınlatmaya çalışmaktadır.

Her ne kadar fenomenolojinin ekzistansialist düşüncenin bir felsefî sistem olmasındaki önemini belirtmişsek te, bu "sistem" kelimesi bizi bir tek ekzistansialist doktrin vardır şeklinde düşündürtmemelidir. Zîrâ belki de, felsefelerinin özü i'tibârıyla ferdî dikkat ve tecrübelerine diğerlerinden daha fazla ehemmiyet verdiklerinden ekzistansialist feylezofların herbirinin düşüncesi kendine mahsûs, hattâ sistemlerinin yapısına te'sîr eden ayrı ve derin husûsiyetler taşır. Fakat E. Mounier'nin de ifâde ettiği gibi "çok genel terimlerle, bu düşünceyi, insan felsefesinin (philosophie de l'homme) ideler (idées-fikirler) ve nesneler felsefesinin aşırılıkları karşısında bir reaksiyonu olarak nitelendirebiliriz."(1) Bütün ekzistansialist düşünürlerin müşterek yanı kendilerine başka araştırma sahası olarak ferdî ve yaşanmış bir tecrübe ile belirlenen "ekzistans",

---

(1) Emmanuel Mounier, Introduction aux Existentialismes, Ss. 8-9

(existence, varoluş), seçmiş olmalarıdır. Ve onlar için felsefe bu konkre (müşahhas) "ekzistans"ı tahlil ve tasvîr çalışması olacaktır. Söz konusu tecrübe ferdin müşahhas ve dünyâya bağlı şartlar çerçevesinde, doğrudan doğruya kendisini tanıma imkânı veren, insanı bir "nesne" (obje) olarak değil de, tam bir subjektivite hâli olarak yakalamaya çalışan, bu izâfi durumu dolayısıyla da, tanımlanmakta güçlük çekilen "ekzistansiyel" (existentielle) bir tecrübedir. F. Magil'e göre böyle bir tecrübeyi felsefenin ağırlık merkezi hâline getirmek "her şeyden önce insanı gerçek yönüyle tanıma endişesini ifâde eder." (1) Bu da geleneksel felsefenin ihmâl eder göründüğü, felsefenin hakîkî vazîfesini yerine getirmek, onu doğuş noktasından ele almaktır. Buna bağlı olarak E. Mounier şöyle söyler : "İcâbında ekzistansialist olmayan (düşüncenin) felsefe sayılmayacağı ifâde edilebilir. Bilim, zahirî görünüşler (âlemini) düzenlemektedir. Endüstri ise, fayda getiren şeylerle uğraşır. Varoluşlar (les existants) üzerine eğilmeyen bir felsefenin yapacağı şeyin ne olduğu problem konusudur,"(2) der.

Felsefenin bu doğuş noktasından ele alınması keyfiyeti insanın merkez kabûl edilerek, ona mümkün

---

(1) Frank Magil : Existansialist Felsefenin Beş Klasiği, S. 10

(2) Emmanuel Mounier : Introduction aux existentialismes S.8

olan en konkre ve doğrudan bir yolla yaklaşılmasını öngörür. Böylelikle de,ekzistansializm bütün mücerret (abstrait) ve rasyonel izâh denemelerini bir tarafa bırakarak, ferdî orjinalliği içerisinde insana ,yaşamakta ve hayâtı "kendine göre" değerlendirmekte olan sujeye yönelmeye çalışır. Buradaekzistansializmin, umûmî ma'nâda rasyonel felsefenin mücerret düşüncelerine ve bunların mantıkî bir izâh hamlesiyle bütün bir kâinatı anlıyabilme iddialarına karşı tavır alış olduğunu belirtmekte yarar vardır. Zîrâ insan bu felsefede bir "kavram" değil, ferdî bir tecrübedir. R. Verneaux ekzistansializmi ùmûmî ma'nâda rasyonalizme karşı daha dar anlamda da Hegel'de görülen mutlak rasyonalizme karşı bir kıpırdanma" (1) şeklinde nitelendiririrken, burada mevzu'ların insanın geçirmekte olduğu sıkıntı, aşk, mesuliyet, ölüm korkusu, hürriyet gibi tamâmiyle ferdin ekzistansiyel" yapısı ile ilgili olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Burada ferd, kendi başına müstakil bir ana varlık sahası teşkil etmekte ve felsefî düşünce için kaynak mevzu' hâline gelmektedir.

O hâlde ekzistansialist felsefenin hareket noktasının "subjektivite" olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz. Sartre, subjektif temelin "hakîkat" için tek temel olduğunu söyler. "Başlangıç noktasında,

---

(1) R. Verneaux, Leçons Sur L'Existansialisme, S. 9

şuurun dışında hiçbir hakîkät (verité) olamaz : "Düşünüyorum, o hâlde varım" bu kendi kendisini yoklayan şuurun mutlak hakîkatidir.(1) Sartre, burada ilk bakışta kendini, Descartes'ci bir feylezof olarak göstermekte şuurun kendi muhtevasını kendi belirlediğini savunan felsefî bir ankaneye bağlı gibi görünmektedir. Subjektivitenin gerçekliğinin ilk ve en önemli şey olduğunu ifâde eden düşünür, "insanı, bu kendi kendine erişdiği (atteindre) durum dışında ele alan her nazariye önee hakîkatı (la vérite) ortadan kaldıran bir nazariyedir, çünkü, bu kartezyen (Descartesci) "cogito"nun dışında kalan bütün nesneler sadece muhtemel (probable)dir ve bir hakîkate bağlı olmayan ihtimâliyet doktrini yokluk (néant) içinde yıkılır;muhtemel (probable) olanı ta'rîf edebilmek için "hakîkî" (le Vrai) olana sahip olmamız lâzımdır," der. (2) Tabiatıyle burada "cogito", "ekzistans"ın ya'nî varolabilme keyfiyetinin en açık bir delîli olduğu için, Sartre tarafından yine Descertesci bir yaklaşımla ilk hakîkat olarak benimsenmiştir. Zîrâ "ekzistans", "vasıtasız" (sans intermediaire) olarak idrâk edilmiş ve bu durumuyla da, "mutlak gerçeklik" olarak vasıflandırılmıştır.(3)

---

(1) J. P. Sartre, L'Existansialisme est un Humanisme, S. 64

(2) Aynı eser, S. 64

(3) Aynı eser, Ss. 64-65

Dikkat edilecek olursa, burada çoğu zaman yanlış olarak Sartre'ı bir materyalist feylezof olarak vasıflandırmak isteyenlere karşı açık bir cevap mevcûddur. Fransız düşünürüne göre, materyalizm imsanı bir nesne (objet) olarak ele almakla, onun şerefini zedelemiştir, hâlbûki ekzistansiyalizm, bu şerefi iade etmek ve insanı ve ona bağlı olan değerleri maddeden ve madde düzeninden ayrı mütalâa etmek mecbûriyetindedir. "Materyalizm ferdin kendi de dâhil olmak üzre, bütün insanları: onları bir masayı, bir iskemleyi veya bir taşı husûle getiren vasıf ve olaylardan ayırma durumu olmaksızın, objeler gibi telakki eder, ya'nî önceden ta'yîn edilmiş bir reaksiyonlar bütünü olarak ele alır. Biz ise, işte madde hükmünden ayrı bir değerler bütünü olarak, insânî hâkimiyeti te'sîs etmek istiyoruz." (1) Bu hâl ise ancak, ferdin kendi tecrübesinden ve hür değerlendirmelerinde kaynağını bulan ekzistans felsefesinin ortaya çıkması ile meydana gelecek, insan kendini kendi dışında bir nesne (obje) gibi değil de, her şeyin kendinde başlayıp, kendisiyle belirlendiği merkezî bir varlık sahası hâlinde mütalaa edecektir. Demek ki ekzistansiyalizm insan problemlerinde inceleme sahasını bulacaktır. Sartre'ın daha yaygın bir hâle getirmek için romanlarından istifâde etmesi, bu insan

---

(1) J. P. Sartre, L'Existansialisme est un Humanisme, S. 65

problemini dile getirmek endişesinden dolayı olsa gerektir. Bir yerde düşüncesinin bu husûsiyetlerinden dolayı Sartre'ı antropolojü ile uğraşan bir düşünür olarak nitelendirebiliriz. Fakat bizce mes'elenin yine ontolojik veçheye bağlı kalmak sûretiyle, mütalaa edilmesi Feylezofun eserine daha sâdık kalınmasına imkân verecektir. İnsanın yaşamakta olduğu hayâtta ve şahsî problemleriyle ele alınması ve bu probleme getirilen izâhlar, "Varlık ve Yokluk" adlı eserdeki ontolojik temellerine yerleştirilmektedir. Bu da âdetâ "âdeta "ontoloji üzerine yerleşen antropoloji"(1) görünümü vermektedir.

J.P. Sartre ekzistansialist tek feylezof değildir fakat ekzistansialist feylezoflar arasında apayrı biryer işgal eder. Bilindiği gibi temelleri XIX.asırrı da Kierkegaard tarafından atılan bu akımı çağımızda iki önemli ana gurupta toplama imkânı vardır. Bunlardan ilki başlıca temsilcileri . Karl Jaspers(1853-1963)veGabriel Marcel (1889-1972)olan maneviyatcı ekzistansializm . diğeri ise ,Martin Heidegger (1889-1976)ve Jean Paul ın(1905-)temsil ettikleri ateist ekzistansializmdir. Fakat yukarda da söylediğimiz gibi , hiç bir ekzistansialist feylezofun düşüncesinde diğerleri ile tam bir benzerlik görülmez.

(1) J.P.Sartre L'Existentialisme Est Un Humanisme S.94

Her birinin "ekzistans" mefhumunu değğrlendirişleri ötekilerden farklıdır. Fakat bu farklılığı ifâde etmekle birlikte, "Tanrı varlığı" mes'elesinin en önemli guruplandırma sebebi olduğunu kabûl ediyor ve mevzu'un problemlerin ele alınış ve değerlendirilişi açısından da bir anahtar rolü oynadığını i'tirâf ediyoruz. Mes'eleye açık açık dokunmamayı tercih eden Heidegger'i bir tarafa bırakırsak, Gabriel Marcel ve Karl Jaspers, ekzistansı Tanrı'ya doğru bir "kendi kendini aşma" olarak nitelendirirken, J. P. Sartre ve izinden gidenler, "Tanrı'nın yokluğu fikrini" "ekzistans"ın ortaya çıkabilmesi ve tam olarak yaşanabilmesi için ihtiyac duyulan ana unsur olarak nitelendirirler : "Ekzistansiyalizm, kendi içinde çelişkiye düşmeyen (cohérent) bir ate (inkârcı) pozisyonunun bütün neticelerini ortaya çıkarma gayretinden başka bir şey değildir.(1) Artık şu suâlleri sorma zamânı gelmiştir. Sartre ateizmi "ekzistans" mefhumunu ele alışımızda ve bu mefhumun.belirlenmesinde ne gibi bir vazîfe görmekte, insanın tanımlanmasında ve ona âit mes'elelerin çözümlenmesinde ne gibi bir te'sîr icra etmektedir? Bizce Sartre'ın da ifâde ettiği gibi, Allahsızlık Feylezofun düşüncesinin özünü teşkil etmekte ve umûmî ma'nâda ekzistansiyalist düşünce içerisinde de

---

(1) J. P. Sartre, L'Existansialisme est un Humanisme, S. 94

bir orijinaliteyi ortaya koymaktadır. Madem ki Tanrı yoktur, o hâlde insanın var oluşu yaradılış açısından nasıl mütalaa edilmelidir? Şayet yaratılmamışsa varlığından ve varlığındaki insan olma özünden nasıl abahsedilecektir? Hürriyet mefhumu nasıl bir veche alacaktır? İnsan nasıl ve kimin önünde mes'ûldur. Onu idâre eden hayâtına yön veren kurallar ne üzerine inşâ edilecektir, kısaca ahlâkî değerler nasıl ortaya çıkacak, insanın diğer insanlarla olan münâsebeti ne şekilde tanzîm edilecektir?

Umûmî olarak insanı ve varoluşunu konu alan fikir sistemlerinde ve bilhassa dinî ekzistansiyalistlerde, insanın kendi ekzistansının şuuruna varması ve onu en iyi derecede değerlendirmesi Tanrı varlığına îmân ile at başı yürüyor görülmektedir. Zîrâ bu tarz düşüncede, bir Hadisi Kudsî olan "Kendini bilen Rabbini bilir." (1) Hükmünün de işâret ettiği vechile, insan kendini ancak bir aşkın varlık karşısında sınırlılığını ve yetersizliğini kavrıyabilmek sûretiyle tanıyabilmekte ve yine kendini bu Aşkın Varlığa doğru yönelme durumunda yakalamaya çalışmaktadır. Zâten "Etienne Gilson'a da" var olmanın felsefesi diğerleri içinde dinî hayâttan kopmuş bir dünyâyı tasvîr etmeyen tek felsefedir." (2)

---

(1) El müfessir, el muhaddis el Şeyh İsmail bin Muhammed. (Aclûnî. Keşf ül-hefa ve Mezîl el-İlbâs: Cilt. 2. S. 262. II. Baskı. 1351. H.

(2) Etienne Gilson, L'Existence, S. 84

Sözünü söyleten böyle bir anlayış değil midir? O hâlde nasıl oluyor da, Sartre şahsî subjektif varlığını , ferdî sınırsızlık sıfatları ile aşan bir başka sübjektif varlık karşısında, ayırdetme ihtiyacı duymadan tanımlayabilmekte ve ekzistansından söz edebilmektedir? Bundan böyle çalışmamız bu suallere cevab niteliği taşıyacaktır.

2) Yaradılış-Öz-Varoluş

2) Yaradılış -Öz ve Varoluş

Bundan önceki bahislerimizde Sartre'ın "yaratılışçılık" (créationisme) nazariyesinin kökünden reddettiğini ifâde etmiş (1) ve Feylezof'un bir Tanrı fikrine tahammülü bulunmadığını bu fikirde ortaya çıkarmaya gayret ettiği tenakuzları göstererek (2) belirtmeye çalışmış idik. Tanrı'nın ya'nî bir yaratıcı varlığın yokluğu "ekzistans" mefhumunun bu felsefede yerini ta'yînde en önemli rolü oynuyor görünmektedir. Zîrâ, ancak kendini tam olarak bağımsız ve yalnız nitelendirdiği takdirde, insan, "ekzistans"ına aktifliği kazandırabilecek ve insanlık şerefinin temelini teşkîl eden mutlak hürriyete bir imkân sahası bahşetmiş bulunacaktır. O kadar ki Tanrı varlığına inanç, "ekzistans"ın ortaya çıkabilmesine bir engel durumunda bulunmakta, âdetâ birinin varlığı diğerinin mevcûdiyetini silmektedir. J. P. Sartre'ın "Şeytan ve Yüce Tanrı" adlı tiyatro eserinin bir yerinde piyesin kahramanı olan Goetz'i şöyle haykırtır. "Başımız üstündeki şu boşluğu görüyor musun? İşte Tanrı, kapıdaki şu gediği görüyor musun? İşte Tanrı, topraktaki şu çukuru görüyor musun? İşte o da Tanrı. Sessizlik; Tanrı, yokluk Tanrı. Tanrı; insanların yalnızlığı... Şayet Tanrı mevcud ise,

(1)Bkz. S. 24-25-26

(2) Bkz. S. 55-56-57

.... Henrich sana kurnazca yapılmış kocaman bir şakanın ne olduğunu bildireceğim. Tanrı yoktur." (1)

Tanrı varlığı ve onun insan varoluşunu yaratmış olabileceği fikri insanın tam bir etkinlikle kendini ortaya koyabilmesine mâni' olduğu gerekcesiyle J. P. Sartre tarafından i'tirâzla karşılanmıştır. Ekzistans böyle bir durumda âdetâ pasiflikle lekelenmiş bulunacak.(2) Kendi kendinin farkına varacağı ve ancak bu şekilde varlığından bahsedebileceği zamandan evvel, bir başka varlık tarafından ta'yîn edilmiş olduğunu görecektir. Burada yaradılmış olma fikri insan için bir tehlike hâlini almaktadır, zîrâ "ekzistans"ın önemli husûsiyetlerinden biri olarak ileride göreceğimiz insanın"kendi kendisini yapması" keyfiyeti şâyet önceden ta'yîn edilmiş bir öz veya yapı söz konusu ise, değerini kaybediyor duruma düşacektir. O hâlde mes'elenin bu noktada bir de öz ve varoluş münâsebeti çerçevesinde değerlendirilmesinde, kesin zarûret vardır.

Feylezofumuza göre "her şey (obje)in bir özü ve bir ekzistansı vardır. Bir öz, ya'nî değişmeyen bir husûsiyetler bütünü, bir ekzistans, ya'nî bu dünyâda fiili mevcûdiyet şekli. Pek çok insan özün önce, ekzistansın ise sonradan geldiğini sanır(...) Bu fikrin kaynağı ise, dinî düşüncede bulunmaktadır." (3) Daha açık bir ifâdeyle

---

(1) J. P. Sartre, Le Diable et le Bon Dieu, S. 228

(2) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 31

(3) J. P. Sartre, Action, 29 Aralık, 1944, S. 11

söylemek icâbederse, özün ekzistans karşısındaki bu önceliği ekzistansiyalizmin tam bir zıddı olan özcülüğe (essensialisme) işâret etmektedir ve Sartre için yaratılmış olma keyfiyeti işte bu özcülük fikrini de beraberinde getirir : "Allah'ın insanları yarattığına inanan herkes için Tanrı bu yaratma faaliyetini insan hakkında (umûmî) bir fikre dayanarak sürdürmüştür." (1) Bu "fikir"ise, insanın ekzistansiyel varlığından önce bir öz olarak ortaya çıkmakta ve onun varoluşunu önceden ta'yîn etmiş olmaktadır. Hâlbûki Sartre, Ekzistansiyalizmi, ekzistansa tam bir öncelik vermek isteyerek, özcü düşünceyi ve temelindeki yaratılış mefhumunu ortadan kaldırmaya gayret etmekte vu bunun sadece insana has olduğunun da altını çizmek sûretiyle onda ekzistansın öze nazaran öncelik taşıdığını söylemektedir.

Madem ki yaratıcı Tanrı kavramı özün ekzistans kargxısındaki önceliği fikrini doğurmaktadır, mevzu'un aydınlatılması için Sartre düşüncesi çerçevesinde bu özcülük mefhumunu biraz daha açmak yerinde olacaktır. Anlaşılmaktadır ki, Feylezofun ele aldığı özcülük, - kendisinin araştırma sahası içerisine girebilecek ilk çağ Yunan ve Orta Çağ İskolastik özcülüğüdür ve teolojikbir veche taşımaktadır. Böyle özcü bir yaklaşımda nesneler ve varoluşlar (ekzistanslar) sadece özlerini

(1) J. P. Sartre, Action, 29 Aralık 1944, S. 11

meydana getiren mücerret kavramlarla izâh edilmektedir; ancak özler bize dünyâyı ve hayâtı anlıyabilme imkânını sağlıyabilmekte, insanı ve onun davranışlarını değerlendirmemizde vasıta olmaktadırlar. Bu İ'tibârla insan denen varlık sahasını ele alırken onun ferdî ve ekzistansiyel vechesi ile uğraşmak büyük bir hatâ olacaktır. Zîrâ en başta "insan tabiatının" (la nature de l'homme) ve onun özünü teşkîl eden umûmî husûsiyetlerini tanımak icâbetmektedir. Buna göre meselâ Eflatun Felsefesinin temelini teşkîl eden idealar nazariyesi birer gölge olan tek tek eşyâyı, olayları ve ferdleri tanımaktansa, gerçek bilgiye erişmenin ancak bütün bunların hakîkatleri olan [illegible]iz ve yaradılışlarında onlara model teşkîl eden özleri temâşâ etmemiz gerektiği fikrini ortaya koymaktadır. Yine bu felsefede insanı ve hayatını anlamak, ona ta'kîbedeceği yolu göstermek ancak özlerin ve özlerin özü diyebileceğimiz İyi ideasının rehberliğinde gerçekleşecek bir iş olarak belirmektedir. Orta çağ Skolastiğinde de, ekzistans öz önünde bir hayli ehemmiyetsiz bir yerde bulunmaktadır. Bilhassa Eflâtuncu bir görüşü Hristiyanlık prensipleriyle bağdaştırmak sûretiyle sürdüren S^t Augustin ve O'nun izinden gidenler için öz merkezî bir rol oynamaktadır : "Bütün var olanlar, özler dünyâsına iştirak ederler." Aklî bilgi eşya[illegible]."

nın kendisine değil, onun özüne ulaşabilen bilgidir." (1) Buna göre insan da önceden Tanrı tarafından ta'yîn edilmiş bir öze sâhip bulunmakta ve bu özün veya insan yapısının aslının araştırılması ancak bir yaratıcı Tanrı mefhumuna müracaatla olabilmektedir. Böylelikle insanın kendine has bir yaşayış tarzını bulması da, yine bir insan tabîatına veya özüne uygun bir şekilde yaşamakla gerçekleşmektedir. Bu durum ise, J. P. Sartre'ın tam bir bağımsızlık ve hürlük olarak nitelendireceği ekzistans mefhumunun tanımına ters düşmekte, öz ve bunun temelinde yatan Tanrı fikri ortadan kaldırılması elzem bir durumda nitelendirilmektedir.

Feylezofun öz ve ekzistans münâsebetini inceleyiş tarzı ilgi çekicidir. Zîrâ kendisi, eşyânın hattâ insanın özlere göre yaradılışını teknik bir olaymış gibi değerlendirir. "Bir kitap veya kâğıt keseceği gibi, imâl edilmiş bir nesneye bakılacak olursa, bunun her hangi bir kavramdan etkilenen bir zenaatkâr tarafından yapılmış olduğunu görürüz, bu zenaatkâr, bir kâğıt keseceği kavramına ve yine bu kavrama bağlı ve aslında bir usûl olan yapxım tekniğine mürâcaat etmiştir... O hâlde şunu söyleyeceğiz ki, kâğıt keseceği için öz, ya'nî onu yapmaya ve tanımlamaya müsâade eden usûller ve vâsıflar bütünü-

---

(1) P. Foulquie, L'Existansialisme, S. 17

varoluştan (ekistans) önce gelir, böylece kâğıt keseceğininveya kitabın karşımdaki mevcûdiyeti ta'yîn edilmiş olmaktadır." (1) Gösterilen bir modele göre hareket etme fikri şübhesiz endüstriyel bir plânda geçerliliği münakaşa edilmez bir durumdur. Fakat aynı şeyi ilahi yaratış, hattâ Allah'ın insanı yaratması için söylemek abes olsa gerektir. "Yaratıcı bir Tanrı tasavvur ederken, bu Tanrı'yı ekseri üstün bir zenaatkâra benzetmekteyiz ve göz önünde bulundurduğumuz doktrin ister Descartes'in, isterse Leibnitz'inki olsun, her zaman iradenin az veya çok idrâki (entendement) ta'kîbettiğini ve Tanrı yarattığı zaman neyi yarattığını bildiğini kabûl

kâğıt keseceği

ediyoruz. Buna göre Tanrı'nın zihnindeki insan kavramı

kavramına benzetilebilir ve Tanrı tıpkı zenaatkârın kâğıt

imâlatçının zihnindeki kâğıt keseceğin kavramına benzetilebilir,

keseceğini

ve Tanrı, tıpkı zenaatkârın kâğıt keseceğini bir ta'rife ve

tekniğe göre yapması gibi, insanı belli tekniklere ve

meydana getirir. Buna göre ferdî insan

anlayışa bağlı kalarak, İlahi idrâkte bulunan bir kavramın gerçekleşmesidir." (2) Burada "ekzistans" âdetâ özün kuvveden fiil hâline intikalidir ve gerçeğini yine o özde bulduğu için de, her ne kadar ferdî bir zuhûr olsa da, küllî bir takım husûsiyetler taşır ve bunlar onun ortaya çıkışından önce kendi dışında bir başka varlık tarafından ta'yîn edilmişlerdir. İşte bu nokta

---

(1) J. P. Sartre, L'Existansialisme est un Humanisme, Ss. 17-18

(2) Aynı eser, Ss. 19-20

özün ekzistans karşısındaki önceliğine işâret etmekte ve Sartre'ın getirmeğe çalıştığı ekzistans mefhumuna gölge düşürmektedir. Fakat burada şaşırtıcı olan Feylezof'un imâl edilmiş bir kâğıd bıçağı ile subjektif olarak yaratılmış olması gereken insanım aynı paralel de gösterilmek istemesidir.

Düşünürün, kâğıd bıçağı gibi bir eşyâyı misâl olarak almak istemesi boşuna değildir. Zîrâ yaratılmış olmakla objektif, ya'nî herkes için geçerli ve belli bir tanıma uygun olmayı eş anlamda tutmakta ve ekzistansın subjektifliğini kurtarabilmek için, bir yerde Tanrı fikrinin reddine gitmek istemektedir. Eğer şuur, kendinin üstünde bir başka varlık tarafından yaratılmış olmayı kabûl ediyorsa, "ekzistans"ına temel teşkîl eden bir mutlak şuurun faaliyetiyle varlığını buluyor demektir. Bu da o şuurun yaratmış olacağı diğer yaratılmışlarla kendini bir tutmak olacak ve insan subjektivite olarak tanımlanması gerekirken, diğerleri arasında ve onlar gibi bir başka objektivite olarak ortaya çıkacaktır. Francis Jeanson'un bu husûsta söyledikleri enteresandır : "Öz varlığın pasifliğidir, bilinmiş olmak için mevcûddur; (buna göre) kendimi, özümü tasarlıyabilecek (aynı zamanda yaratma ve bilme olarak) hayâlî bir varoluş (Tanrı) vasıtasiyle tanınmış olmam icâbeder." (1) Bu ise kendisi-

(1) Francis Jeanson, Probleme Moral et la Pensée de Sartre, S. 280

ni doğrudan idrâk edebilme imkânı olarak bildiren ekzistansiyel tecrübe anlayışına karşı çıkmaktır.

Özden müstağni kılınmak ve bilhassa bu özün gerisinde bir yaratıcı Allah fikrine isyân etmek, işte yaşamakta olan "ben"i, ekzistansımı ortaya çıkartmak ve ona en büyük mes'ûliyeti tevdî etmek demektir. Zîrâ bu sûretle insan her türlü ferdîlikten önce ve bütün insanlar için aynı olan bir öz tarafından tanımlanmaktan kurtarılmakta ve bir nev'i "kendi kendini yaratma" husûsiyetine sâhip bir varlık hâline getirilmiş bulunmaktadır.

Madem ki Tanrı ortadan kalkmaktadır, o hâlde insan, ferd olarak, kendisiyle yaşanmakta olan bir tecrübe hâlinde karşılaşmasından önce, bir öz ve tabiat olarak tanımlanabilir, düşüncesi de kendiliğinden ortadan kaybolmaktadır.

Gerçekten de Sartre Felsefesinde ekzistansı elimize aldığımızda tanımı dahî olmıyan bir varlık hükmü ile karşı karşıya gelmiş bulunuyoruz. Prof. DR. Necati Öner Bey'in ifâde ettikleri gibi "Bir kavramın karekteristik içlemini ta'yîn eden zihin işlemi"(1) olan tanım özün araştırılmasını ifâde etmektedir. Tanım ister gerçeklik dünyâsında varlığı bulunan bir şeye (gerçek tanım), isterse gerçeklik dünyâsında varlığı bilinmeyen veya ol-

---

(1) Prof. Dr. Necati Öner, Klâsik Mantık, S. 32

mayan bir mâhiyete âit olsun, kesinlikle bir özün tanımı olarak belirmektedir. Burada ekzistans kavramında madem ki, veriliş anında öz reddedilmektedir, o hâlde hem gerçek, hem de tanımdan mahrûm kalınmış olunmaktadır.

Ekzistansiyalistin tasavvur ettiği insan, şayet tanımlanamıyorsa, bu onun önceden hiçbir şey olmadığına delâlet eder. O ancak kendi kendini yaptığı gibi olacaktır. Buna göre bir "insan tabîatı" (la nature humaine) yoktur, zîrâ onu tasarlıyan bir Tanrı yoktur."(1) Böylelikle ortaya Sartre'ın meşhûr bir sözü ile ifâde edilen "ekzistans özden önce gelir" (2) prensibinin gerçeği çıkmış olmaktadır. Bu insanın önce var olduğunu sonra da kendi kendisini tanımladığını ortaya koyar, Fert kendini ancak bir faaliyet esnâsında ortaya koyarken tanımlar; Tanrı'nın onun üzerinden elini çekmesiyleinsan var oluşunun bütün yük ve mes'ûliyetini yüklenmiştir. Sartre, bunu "insan, hiçbir dayanağı ve hiç bir yaratanı olmaksızın, her an insanı (yeniden) icâd etmeğe mahkûmdur;" (3) sözüyle izâh etmeye çalışır. Bir bakıma Feylezofun düşüncesinde varlık ile yapmak kelimeleri müterâdif kullanılmıştır, denilebilir. "İnsan gerçekliği üzerinde ilk mütalaa bize onda var-

---

(1) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanesme, S.22

(2) Aynı eser, S. 21

(3)Aynı eser, S. 38

lığın, yapma (faire)ya ircaa edilmiş olduğunu öğretir... (onun için) varlık faaliyette bulunmaktır (agir) faaliyeti durdurmak ise var olmayı durdurmak ma'nâsına gelir." (1) Demek oluyor ki, sadece dünyâ plânında ve bütün bir varoluş ağırlığını yüklenmiş olarak karşımıza çıkan insan kendi özünü kendi yapmak durumunda bulunmakta ve kendikendi hür bir irâde ve seçme gücü olarak belirleyebilmektedir. Bir yerde insan Tanrı'yı reddetmekle, kendi varlığını ele geçirmiş olduğunu savunmakta ve onun bıraktığı boşluğu kendi başına doldurmağa çalışmaktadır. "Athe ekzistansiyalizm, şayet Tanrı mevcûd değilse, hiç olmazsa ekzistansı özden önce geldiği bir varlığın, her hangi bir kavram tarafından tanımlanmadan önce, var olan bir varlığın bulunduğunu ve bunun insan olduğunu ilân eder." (2) Yaratıcılık vasfını, âdetâ insan Tanrı'nın elinden almış ve kendi özünü kendi yaratır hâle gelmiştir.

Madem ki insan, ferd olarak ve faaliyet hâlinde yaşadığı, ekzistansiyel tecrübenin dışında ve ondan önce bir tanıma veya yapıya sâhip değildir, onu genel olarak tavsif etmek gerekirse, daha önceki bahislerimisde ontolojik noktai nazardan müşâhade ettiğimiz gibi bir "yokluk" veya Tam bir "belirsizlik" (ambiguité)

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, Ss. 555-556

(2) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 21

olarak değerlendirmek icâbeder. Belli ve müşterek bir insan tabiatı fikri ancak yaratıcı mefhumunun müdâhalesi ile mümkündür. Sartre'a göre kendi içinde tenakuzlara düşmeyen gerçek bir ateizmin gerek gayesi, gerekse netîcesi ekzistansiyel tecrübesi anından önce hiç bir müşterek yapı veya örnek tip. tarafından ta'yîn edilemeyen insanı yakalamaktır. Bu noktadan hareketle çağdaş Fransız Feylezofu, Diderot, Voltaire ve hattâ Kant (O'nu da bu kategoriye dâhil ederek) gibi Ateizmi savunmakla beraber, ekzistans öncesi düşünülen belli bir insan tabiatı fikrinin veya özün varlığından bahseden XVIII. asır feylezoflarını tenkid eder. Onlara göre "insan bir insan tabiatına sahiptir; insan kavramı demek olan bu tabiat bütün insanlarda mevcûddur, bu da her insanın universel (küllî) insan kavramının husûsî bir örneği olduğuna işâret eder." (1)

J. P. Sartre'ın ekzistans mefhumunu ele aldığında Tanrı fikrine karşı duyduğu infial, şübhesiz insan oğluna âit ve saçma sayabileceğimiz bir gurûrun netîcesi olsa gerektir. Zîrâ ferdî ekzistans kendi üstünde, ona müdâhale edebilecek hiç bir kuvveti kabûl etmeme cüretini göstermekle, hakîkî vasfını ortaya koyabileceğine inanmakta, kendisini kendisinin dışında ya'nî subjektif varlığını bir objektiflik şeklinde her hangi bir nesne

---

(1) J. P. Sartre, L'Existansialisme est un Humanism, S. 21

imiş gibi mütalaa etmekten kaçmış olmaktadır. Hedef yaratılmışlar içinde her hangi bir yaradılmış olmaktan kurtulmak, kendi varlığının temeli, yine kendi olmak istemektir. Bunun için yine kendisi hakkında hayâtî ve şuurî faaliyetinden önce mevcûd olduğu düşünülen, her türlü genel kavramı veya özü reddetmekte, Tanrı olsa idi, kendisine bahşetmeyeceği yaratıcı olma, kendi özünü kendi yapma vasfını, ele geçirmeye çalışmış olmaktadır.

Ekzistansın sadece ferdle beraber yalnız ve terkedilmiş bir sûrette değerlendirilmesi mecbûriyeti bütün ekzistansiyalist felsefelere şâmil bir husûsiyet değildir. Hattâ fikrin dinî ekzistansiyalistlerin ileri sürdükleri ile arasındaki fark, o kadar bârisdir ki, birinin Tanrı olmadığı düşüncesini insan varlığının mutlak temeli saydığı yerde, diğeri insanın, ancak kendini aşan bir başka varlığı nazarı î'tibâre almakla ortaya çıkabileceğini söyler. Gabriel Märcel (1889-1972)e göre, "ekzistans"ın kendini tâm ma'nâsıyla gösterebilmesi, kişinin kendi dışındaki bir başka varlıkla alâkası dâhilinde olacak bir iştir. "O (insan) ancak kendisini bir başkası için (pour autrui), bir başkası ile münâsebet hâlinde ele aldığı zaman vardır." (1) Yalnız bu başkası üçüncü şahıs

(1) Gabriel Marcel, Etre et Avair, S. 151, Journal Metaphysique, S. 235

değil, samîmiyet ve dostluğun sembolü olabilecek ikinci tekil şahısdır. Böylece "ben" ve "sen" bağı içinde Marcel, her türlü objektifleşme tehlikesini ber-taraf ederek, gayri şahsileşme (impersonnalisation)'ye mâni' olur. Bu "sen"ler içerisinde öyle biri vardır ki, en sıcak ve derin alâkanın mevzu'unu teşkîl eder. Bu "Mutlak Sen" ya'nî Tanrı'dır. Ve insan O'nunla bir sevgi ve dostluk alışverişi içerisinde hakîkî varlığından söz edebilecektir. Bu alışveriş ekzistans için bir temeldir : "Var olmak, beraber var olmaktır." (1)

Böylece Sartre'ınkine tamâmen ters düşen bir başka ekzistans mefhumuyla karşı karşıyayız. Zîrâ G. Marcel, Tanrı'yı ekzistans için bir mâni' değil, tam bir zarûret olarak değerlendirecektir. Şu sözler bir hayli enteresandır. "Şayet böyle ise, Sana (Tanrı'ya) âit olduğumu kabûl etmek, ancak bu takdirde kendime âit olduğumu kabûl etmek demektir." (2) O hâlde burada ekzistans ancak Tanrı karşısında bulunduğu için kendi kendisinden bahsedebilir bir duruma gelmekte ve bir imân olarak nitelendirebileceğimiz bu insanın Tanrı'ya açılışı, insanın en derûnî varlığını oluşturmaktadır. Buna göre R. Verneaux'nun da

---

(1) G. Marcel, Présence et Immortalité, S. 162

(2) G. Marcel, Du Refus à L'Invocation, S. 134

Marcel Felsefesi için ifâde ettiği gibi : "İnsan î.-mân ettiği ölç üde vardır. Zîrâ ancak bu şekilde Var-lığa açılabilir ve (onun kendxisine kazandırabilece-ğine) hâzır olar." (1)

İlk bakışta,,Sartre'ın Tanrı Fikrini reddi, ek-zistansın kendi kendisine yabancılaşmasını, ya'nî objektifleşmesini önlemeye çalışmak, ekzistansiyel bağların dışında kalan bir Yaratıcı Varlık düşüncesini ortadan kaldırmaktı ve böylece de kişiye hür olarak varolabilme imkânı verecekti. Fakat Marcel'de Tanrı karşısındaki ekzistans mefhumuna baktığımızda bir Aşkın Varlığın hiç de ekzistans için bir engel olma-dığını, aksine böyle bir fikrin zarûret kesbettiğini müşâhade ettik; Feylezof pekâlâ Tanrı'yı "Ben"-"Sen" münâsebeti içerisine alarak, ona olan imânı ekzistan-siyel tecrübelerin, en önemlisi hâline getirmektedir. Sartre'a gelince, onun böyle bir çözüm yoluna gitmeyip, Allah'ı insan için bir objektiflik kaynağı olarak gör-mesi kendisinin peşinen varmış olduğu bir takım hüküm-lerin incelemeleri plânında yansıması değil midir?

---

(1) R. Verneaux, Leçons Sur L'Existansialisme, S. 147

3) Ekzistansın Kendi Kendisini Aşması

a) Mâhiyet Boşluğunun Doğurduğu Problemler

b) Varoluştan varlığa

3) Ekzistansın kendi kendini aşması

Daha önce de belirttiğimiz gibi, bütünüyle ekzistansiyalistler, öz ekzistans mefhumları söz konusu olduklarında, ekzistansın öz karşısında önceliğini ve ehemmiyetini savunan düşünürlerdir. Yine bu feylezofların düşünceleri içinde umûmiyet kesbeden bir diğer husûsiyet vardır ki, o da ekzistansın dâimâ kendi dışında veya derûnunda bir diğer varlıkla mütalaa edilmesi keyfiyetidir. Madem ki ekzistans kendinden evvel sahneye çıkan bir mâhiyeti veyâ bir tanımı reddetmektedir, o hâlde bir kendini aşma faaliyetine girişecek ve bu dinamizm içerisinde de kendini tanımlamaya, özünü kazanmaya gayret gösterecektir. Bu faaliyet te ekzistansın zamana ve günlük ferdî tecrübe imkânlarına göre düşünülen, kendi dışındaki şartlara ve sınırlara kayıtlı durumuyla varlık kavramının tam ve ideal ölçüleri arasındaki hesaplaşma söz konusudur.

Kierkegaard, insanın bâriz bir husûsiyeti olarak gösterebileceğimiz bu ekzistansiyel hareketlilikte bir sentez çabası müşâhade eder ve bu sentez teşebbüsünde bulunma hâli, onun âdetâ bir tanımı durumundadır : "İnsan sonsuzla sonlu, fâni ile ebedî, hürriyet

ile zarûrilik arasında bir sentezdir, kısaca bir sentez."
(1) Danimarkalı Feylezofa göre ferd ancak bu sentez hâliyle oluş plânında yer alabilecektir, onu sadece ebedî veya sadece sonlu olan vechesiyle değerlendirmek büyük bir hatâdır. Zîrâ her ikisiyle, kendisini fâniliğinden ebedî şekline doğru gerçekleştirdiği hamleler bütününde ortaya koyacaktır. Demek oluyor ki, insan önceden kurulmuş bir vahdet içerisinde bulunmamaktadır ve varlık açısından henüz tamlığa erişmiş değildir; buna göre de "kendi kendisini yapma" mecbûriyetindedir. Sentezin amacı insana ken-kendisini elde etme imkânı vermektir, bu da ancak Tanrı varlığı ile kişi arasındaki münâsebetin idrâkine varılmakla meydana gelecek bir husûstur.(2) Gabriel Marcel'e gelince o da insanın yapısında bir ikilik (dualité) müşâhade edecek, onun sınırlandırılmış ve belirlenmiş hâlinin üzerinde her türlü ta'yîn edilmişliği aşma imkânını sağlayacak bir güce sahip olduğunu söyleyecektir. Fakat bu ikilik birbirleri ile tezat teşkîl etmemekte veya birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmış bulunmamakta, hattâ iki hâl birden ekzistansın en belirgin husûsiyetini ortaya koymaktadır. Ferd kendini ancak bu varoluşun bir müteal varlığa doğru aşılma pozisyonunda tanıyabilmekte ve varlığını "Mutlak-Sen" (Toi- Absolu)

(1) S. Kierkegaard, Traité du Désespoir S.62
(2) Aynı Eser S.62

diye adlandırdığı varlıkla temellendirmeye çalışmaktadır "Ben neyim ? Doğrusu ,beni olduğum gibi bilen sadece Sensin .Sadece Sen ekzistansımın köklerine nüfûz etmektesin. Sadece Sende tam manasıyla var olabilirim , zîra sadece Sen ,beni ebedî bir sevgiyle sevmektesin ,yine sadece Sen de her şeyle, herkesle, kendimle birleşebilirim." (1)

Böylece görmekteyiz ki bu son saydığımız iki eksiztansialist düşüncenin özünde ,varoluşun hakikî varlığa kavuşma imkânı ancak ve ancak müteal bir varlığa ya'ni Tanrı Varlığına doğru aşma hareketinde vuku' bulmaktadır. Adeta Tanrı varoluşun bir garantisi olmakta ,(sebep ve netice bağı gibi bir takım akıl yürütmelere dahi lüzum görülmeksizin) ekzistans kendi varlık temelini müteal varlıkta görmektedir. Acaba Sartre içinde durum böyle midir? daha önceki bahislerde ele aldığımız gibi "Kendisi için varlık " kendi kendini temellendirmekten acizdir; bunun içinde varlığını tam olarak ortaya koyabilmek amacıyla kendinin dışına taşmak daha doğrusu atılmak mecburiyetindedir ve bu taşma faaliyeti içinde ekzistansını belirleyecektir.(2) Fakat bu atılım kime ve neye doğrudur? Madem ki Tanrı reddedilmiş veya bir bilinemezlik örtüsü ile örtülmüştür, ohalde kendisine doğru aşma eylemi yürütülen şey nedir? Sualin cevabı büyük bir ehemmiyeti haizdir,zîra ekzistansın temmellendirilmesi ,varlığı veya yokluğu söz konusudur.

(1) G. Marcel : A) Du Refus a'l'Invocation, Ss. 189-190
B) Basılmamış el yazmalarından XIV, Bkz, Roger Troisfontaines, Del'Existance a'l'Etre, II. C, S. 381

(2) Bkz. Ss.45-46

a) Mâhiyet Boşluğunun Doğurduğu Problemler

J. P. Sartre'ın yaradılış ile ilgili mülahazalarını ele alırken gördüğümüz gibi, Tanrı varlığı düşüncesi ortadan kalktığına göre, İlâhi bir müdrikede yer alması düşünülen ve insanın umûmî yapısını ta'yîn eden bir öz fikri de ortadan kaldırılmıştır. O hâlde bu ilk pozisyonda insan mâhiyeti i'tibârı ile bir hiçliktir" (rien), zîrâ mâhiyeti yoktur. Fakat öyle ki, bu öz olmayışı durumu onu "var olmuş olmak"iddiasından alıkoyamamaktadır. Buna göre de, ilk nazarda karşımızda her ne kadar anlaşılması güç olsa da, mâhiyeti olmayan bir varlık nev'i bulunmaktadır. Burada i'tirâf etmeliyiz ki, Sartre atheizmi bizi mantıkî bakımdan izâhı güç, hattâ belki de imkânsız bir mecraya sürüklemektedir. Zirâ insan zihni için, mâhiyeti olmayan bir varlığı tasavvur edebilmek kadar zor bir şey yoktur. Varoluş aynı zamanda her hangi bir mâhiyetin var oluşunun ifâdesi, aktuel hâlde bulunuşudur. O hâlde ne olduğu belli olmayan bir "şey"in varlığından nasıl söz edebilme imkânımız olabilir? Bu bir problemdir.

Batı Felsefe Tarihinde subjektif sahanın varlığını emîn adımlarla bir bütün olarak su yüzüne çıkartan Descartes'in bu noktada, mes'eleye yaklaşımı bir hayli dikkat çekicidir. "Ben varım" kaziyesinin ortaya koyduğu ilk ve kesin gerçeklik, hiç bir zaman boş bir

ekzistansın ifâdesi değildir : "Cogito ergo sum", "Düşünüyorum, o hâlde varım" (1). Ben düşündüğüm için varım, bir başka deyişle, ben düşünmekte olan bir varlığım. Burada var olma keyfiyetinin yanında düşünen bir varlık olmak da söz konusudur. "İmdi ben hakîkî bir şey hakîkatte var olan bir şeyim, fakat hangi şeyim? Söyledim : Düşünen bir şey." (2)Burada Cogito veya subjektivite düşünen bir tabîat olarak belirmekte, ben varım demekle düşünen bir nesne olarak varım fikri aynı anda ortaya çıkmaktadır. Cogito'da varlığının katiyetini, kendimi ancak düşünmekte olan bir şey olarak bildiğim zaman elde edebilmekteyim. O hâlde düşünme faaliyeti veya melekesi, subjektivite kendi kendini bağımsız bir bütün, bir cevher olarak ortaya koyduğunda bu cevherin özünü teşkîl etmektedir. Burada varlık kat'iyetini göstermek yeterli olamamakta, bu varlığın ne olduğunu da beyân etmek mecbûriyetinde bulunulmaktadır. Varlığı söz konusu edilen şey, işte bu bilebilme veya düşünebilme durumudur ve bütünüyle benim subjektif gerçekliğimin tabiatıdır. Ben varım veya ben.....im. (Je suis) demekle kalınmamakta, bu varolanşeyin ne olduğu da, belirtilmiş olmaktadır : "Ben....im, ben varım : Bu kesindir, fakat ne kadar zaman için? Bilmelidir ki, bu düşün-

(1) R. Descartes, Metafizik Düşünceler,II. Düşünce : 9 S. 19

(2) Aynı eser, S. 19

düğüm süre boyunca vâriddir. Çünkü belki de düşünmeyi ortadan kaldırırsam, varlığımı (être) veya var olmamı (exister)da ortadan kaldırmış olacağım... O hâlde ben kesinlikle konuşmak icâbederse, düşünen bir şeyim; yani bir ruh, bir müdrike veya bir akıl" (1) (Mens, sive animus, sive entellektus, sive ratio) (2) Demek ki şuurun varlığının kesin ve bağımsız olarak ortaya konulması demek olan "cogito" hiç bir zaman tek başına bir varlık hükmü değil, aynı zamanda bu varlığın "ne"liğinin bir ifadesidir : Subjektivitenin tanımı düşünmekte olma hâlidir. Sartre'da ise subjektivite, varlığını her ne kadar ekzistansla ortaya koymuş olsa da, varlık hükmünün yanında bir mâhiyet ifâdesi bulunmadığından problematik bir durum arzetmekte, ve bizi anlaşılması güç bir kavramla karşı karşıya bırakmaktadır.

Sartre, eşayet subjektiviteyi bir mâhiyet veya tanımla belirliyemiyorsa, bunun en önemli sebeplerinden biri de, ekzistansı kendi başına bağımsız bir varlık sahası olarak görmeyişidir. Sîrâ ekzistans bir varlık hükmüdür, fakat varlığın kendisi ya'nî bağımsız bir bütün olarak varolabilen bir cevher değildir. (3)

(1) R. Descartes, Meditatians Métaphisiques II. Düşünce IX S. 21

(2) R. Descartes, Méditations Métaphisiques II. Düşünce VII. S.27 (Latince Metin)

(3) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, S. 23

Cevher kelimesinin ilk ifâde edebileceği ma'nâ kendi kandisinin temeli olan varlıktır ki, bu herşeyin kendisine tâbi' olduğu, fakat kendisi hiç bir şey'e tâbi' olmayan Tanrı Varlığına delâlet eder. Var olmak için kendisinden başka hiç bir şey'e muhtac olmayan Tanrı, şahsında varlık ile mâhiyetin özdeş olduğu hakîkî ve tam varlık, bir başka deyişle, varlık kavramının kaynağını teşkîl eden varlıktır. Onun varlığından söz edebilmek için, kendinden başka hiç bir varlık sahasına ihtiyâcı yoktur. Tam bir bağımsızlık ve mükemmellik söz konusudur. Sartre'ın ele aldığı ekzistans, her ne kadar yaratılmamış olduğu iddia ediliyorsa da böyle bir bütünlüğe ve bağımsızlığa sahip değildir. Ekzistansın merkezî durumunda olan "kendisi için"in vaziyetinden anlaşılacağı gibi (1) Subjektif varlık sahası Feylezofumuzun düşüncesinde dolaylı olarak ortaya çıkmakta, bir tamlık olmaktan uzak bulunmaktadır. (2) Buna göre ekzistans, her ne kadar varlık hükmü olsa da bi-z-zât varlığın kendisi, varlığın kaynağı olamaz.

Ekzistans, madem ki varlığın kaynağı veya her şeyin kendisine tâbi' olduğu ana varlık değildir, hiç değilse, onun Descartesci düşünürlerde olduğu gibi

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, S. 28, L'Imaginaire, S. 28

(2) Bkz. S. 35-36.

Cogito'ya bahşedilen bir "düşünen cevher" olduğu söylenebilir mi? Ya'nî tamâmen subjektif bir sahada kalınmasına rağmen, acaba bu subjektivite kendi dışında bir madde dünyâsının müdâhalesini gerektirmeksizin, kendisini temellendirme imkânına sâhip olabilir mi?

Esâsen Descartes, şayet dış dünyâdan farklı, hattâ ona nazaran öncelik taşıyan bir subjektif mâhiyetten söz edebilmişse, bunda bu subjektivitenin yine dış dünyâdan bağımsız ve yapı i'tibâriyle tamâmen ayrı bir bütün olarak, ya'nî bir cevher olarak ortaya koyabilmesinin tam te'sîri olsa gerektir. Sartre ise, çalışmamızın birinci bölümünde gösterdiğimiz gibi, şuuru kendi başına bağımsız bir bütün hâlinde görme imkânına sâhip değildir. Ve bunun Husserl fenomenolojisine bağlı kalarak, tam aksini müdafaa etmiştir . (1) "Her şuur bir şeyin şuurudur.(2) Şuur, bütünüyle idrâk etmekte olduğu ve kendi dışındaki objektif sahada yer alan, bir şeye izâfi olarak ortaya çıkmaktadır. Bir dış dünyâ ve onun idrâki olmaksızın,onu bildiği ve düşündüğü tasavvur edilen müdrikeden kati' sûrette bahsedilemez. Buna sebep Sartre'ın sujeye bilinmekte olan fenomenlerden ayrı ve kendisine kıyasla varlığını ortaya koyabileceği bir başka varlık sahasının, ya'nî bir aşkın varlığın bulunmadığını söylemektedir. Zîrâ şuur kendi idrâk saha ve imkânları içine giren fenomenlerin dışın-

---

(1) Bkz. S. 7 35-36

(2)J. P. Sartre, L'Imaginaire, S. 23

" " , L'Etre et le Nèant, S. 28

da ne kendi varlığına, ne de bu varlığın bilgisinin objektif değerine bir te'mînât bulamamaktadır. Söz konusu olan karşılıklı ve ikili kesin bir izâfiyet ve bunun dışında hiç bir şeydir. Hâlbûki Descartes, uzam (etendue) diye isimlendirdiği, dış dünyâdan bağımsız bir subjektif sahayı kurabilmiş ve yine bu dış sahaya müracaat etmeksizin, Cogito'nun objektif gerçekliğini savunabilmiştir. Buna sebep, bu iki ayrı cevher dışında bir üçüncüsünün, ya'nî ana cevherin, müteal bir Tanrı kavramının söz konusu edilebilmesidir.

Gerçekten de Tanrı'nın tamlık ve mükemmellik fikrinin kendisine âit olabileceği tek varlık olarak mevcûdiyeti, bir def'a ortaya konulduğunda, bundan onun aldatıcı bir hassaya sâhip olamayacağı ve sonsuz bir iyilikle sıfatlandırılabileceğini söyleyen Descartes, açık ve seçik olarak kavrayabileceğimiz her şey'in, bu arada Cogito'nun bilgisinin işte bu İlahi İyilikle (La Bontée Divine) temellendirir ve garanti altına alır : "Bir Tanrı'nın var olduğunu öğrendikten sonra, aynı zamanda her şeyin ona tâbi' olduğunu ve onun asla aldatıcı olmadığını öğrendiğimden ve bunun netîcesinde açık ve seçik olarak düşündüğüm her şeyin muhakkak doğru olacağına hükmettiğimden.... bundan beni şübhe ettirecek hiç bir zıd sebep gösterilemez ve böylece bunun hakkında hakîkî ve kesin bir ilim elde etmiş olurum." (1) Burada

---

(1)R. Descartes, Meditations Métaphisiques V. S. 15

Descartes, subjektif varlığı iki bakımdan temellen - dirmiş olmakta, önce yaradılış nazariyesini kabûl etmekle, İlahi müdrikede subjektif özü temellendirmekte, sonra da yine kendi varlığının objektif gerçekliğini İlahi iyilik (Le Bontée Divine)le garantiye almaktadır.

J. P. Sartre ise, Descartes'in yapabilmiş olduğu gibi düşüncesinde bir sonsuz ve müteal varlık fikrine yer vermemiş, bu yüzden subjektif varlık sahasının bilgisine kendi başına ele alındığında, hiç bir kesinlik (certitude) kazandırma imkânı bulamamış, onu sadece dış dünyâya izâfi olarak belirlen kontenjan bir varlık olarak görme mecbûriyetinde kalmıştır.

b) Varoluştan Varlığa

Madem ki ekzistans kendi kendini temellendirmekten âcizdir ve bir tamım ve mâhiyet boşluğu içindedir, o hâlde bu kontenjan durumu aşmaya çalışacak, bir öz ve kaynağa doğru yol almak faaliyetine girişecek ve bu kendine [illegible] doğru yöneldiği tam varlıkta sağlam bir ontolojik temele oturmaya çalışacaktır.(1)

Varoluş her hangi bir mâhiyetin şeklinde olmadığına ve bu bakımdan başlangıç noktasında kesin bir boşluk arzettiğine göre, elde bulunandan, ya'nî ekzistansın kendinden hareket etmek mecbûriyetimiz vardır. Bu ekzistansı belli bir varlık bütünü olarak belirleyemiyeceğimizi yukarda görmüş bulunuyoruz. Peki, hareket noktamız nedir? Sartre'a göre bu, varlığımızın ne olduğunu bilmek değil, sadece varolduğumuzu idrâk etmiş olmamızdır.

(1) "İnsan devamlı olarak kendi dışındadır, ya'nî kendi dışına atılımlar yaparak, kendisini dışarda kaybederek insanı var eder, diğer tarafdan da, aşkın gayeler ta'kîb ederek var olabilir; insan aşma hareketinin kendisi olmakla ve eşyayı ancak bu aşma hareketine nisbetle sezmekle, bu aşma durumunun kalbî ve merkezî vaziyetindedir.
(J. P. Sartre, L'Existansialisme est un Humanisme, S. 92

ve bu da tâbii doğrudan değil, kendi dışındaki objektif sahanın idrâkı ile dolaylı olarak ortaya çıkan bir husûstur: "İdrâk edilen şeyler subjektif olarak var olduğumu ifâde ederler." (1) Demek oluyor ki, var olduğumu (que j'existe) biliyor, fakat bu varlığın ne olduğunu bilmiyorum. Burada, Descartes'in Cogito kavramında olduğu gibi, var olmuş olmanın idrâki bana bu varlığın ne olduğu hakkında her hangi bir bilgi veremiyor. O hâlde ekzistansı bir varlık değil, sadece "bir varlık durumu" olarak mütalaa etmek zorundayız. Bu sefer de şu gerçeği peşinen ifâdede zarûret vardır. Var oluş varlığın bi-z-zât kendisi olmadığı ve bu i'tibârla da kendi bünyesi içerisinde mütalaa edilemiyeceğine göre onu bu kaynaklanmakta olduğu ana varlık kavramı ile aralarında bulunan münâsebet müvâcehesinde ele almak gerekir.

Kanaatimizce varlık (être) olmak ile var olmakta olmak (être existé) arasında çok büyük ve önemli farklar mevcuttur. Kelimenin etimolojisinden de pek alâ anlaşılacağı gibi (exister)(Lâtince : sistere ex) varlıktan intişâr eden, ondan zuhûr eden, beliren ma'nâsına gelir. Bundan da çıkartabileceğimiz gibi felsefî anlamda var olmakta olmak, (être existé) varlığını bir başka varlıktan almakta (2), varlık kaynağını, ya'nî varlık olma hâ-

---

(1) J. P. Sartre, L'être et le Néant, S. 420

(2) P. Foulquié, Dictionaire de la Langue Philosophique, S. 245
R. Saint Jean

lini kendi dışında bir yerde bulmaktır. Buna göre de varlık olma bakımından bağımlıdır ve mutlak değildir. Ancak ve ancak hakîkî varlık diyebileceğimiz varlık sebebini kendinde bulan bir varlık söz konusu olduğu müddetce vardır. Demek oluyor ki, var oluşta varlık, zorunlu olarak söz konusu değildir: "Asıl olan kontenjan olmaktır. Tanım olarak şunu söy - lemek istiyorum ki, var oluş bir zorunluluk değildir. Var olmak "ekistêr" sadece "orada olmak" (être là) demektir. (1) Burada şayet yukarıdaki bahislerde yapmış olduğumuz gibi Ortaçağ Felsefesi'ne âıt terimlerle konuşmak icâbederse, hakîkî varlıkta zorunlu olan şey, ya'nî var olmak keyfiyeti var oluşta ancak mümkün bir şekilde ortaya çıkmış olmaktadır. Tıpkı Eflatun düşünce sisteminde bulunan idealarla gölge dünyâ varlıkları arasındaki münâsebet gibi nasıl ideanın kendisi olan şey, gölge verlıklarda sadece tezâhürden ibâretse, burada da varlık kavramında asıl olan şey var oluşdan bu asıl olana tam bir bağımlılıkla ortaya çıkmış durumdadır.

İşte var oluş, kendini bu ana varlık kavramına mürâcaat ile tanımlamaya çalışacak, kendini ona doğru dinamik bir aşma hareketinde varlık özünü kazanmak

---

(1) J. P. Sartre, La Naussé, S. 185

isteyecektir. Fakat burada Sartre ateizmi, ya'nî onun Müteal ve her şeyi ihâta edici bir varlık sahası kabûl etmeyişi bizi bu varoluşun temellendirilmesi mevzû'nda büyük bir problemle karşı karşıya bırakmaktadır. İzâh etmeye çalıştığımız ve var oluşun kendini varlık özüne doğru aşması keyfiyeti ancak bir yaradılış fikriyle at başı gidiyor görünmektedir. Zîrâ ekzistans kendine sebep ve kaynak teşkîl eden bir tam ve müteal varlığa muhtaçdır. Ve varlığını ondan kabûl etmekte, böyle bir varlık mevzu' bahs olduğu için kendini temellendirebilme imkânına sâhip görünmektedir.

Sartre Felsefesinde ise, mükemmel varlık olan Tanrı kavramı kesinlikle reddedildiğinden, böyle bir aşma hareketi Müteal bir Allah varlığına doğru değil, fakat subjektivitenin kendi dışında rastlıyabildiği tek ve müşahhas varlık olan "kendisinde varlık"(être en soi)a doğrudur. Kendisi için varlık (être pour soi) bu atılımlar bütününde kendini "kendisinde varlık"ta temellendirmeye çalışmaktadır. (1) Ama işte bu hareket netîcesiz kalmaya mahkûmdur. Zîrâ her ne kadar "kendisinde varlık" için bir tamlık (2) söz konusu ise de, bu tamâmen dünyevî plânda kalan bir mükemmellik, madde ile sınırlanan bir tam varlık kavramıdır. J. P.

---

(1) Bkz, S. 44. 45. 46
J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, Ss. 652-653

(2) Bkz. S. 21. 22. 23
J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, Ss. 33

Sartre "kendisinde varlık"ın yaratılmamış olduğunu açıkca beyân etmiştir. (1) Yaratılmamış olan bir varlık kavramı şübhesiz ebedî ve ezelî bir madde fikrine götürecektir. Maddî olan ise, daha önce gördüğümüz gibi subjektifliğin değil, objektifliğin bir işâretidir. (2) "Kendisinde " (en soi) kesin bir objektiflikten ibârettir. Ekzistans ise subjektifliğin sembolüdür. O hâlde ekzistans mefhumunu "kendisinde varlıkta" temellendirme imkânımız kesinlikle söz konusu olamaz. Zîrâ ikisi arasında hiç bir homojenite yoktur, tersine bir zıddiyet hâkimdir.

Bir yerde Sartre, yapmak istediği şey'in tamâmen tersine ulaşmış olmakta, subjektiviteyi objektif alandan uzakta bir yerde kurmaya çalışırken, Müteal bir varlık alanı kabûl etmeyişi yüzünden yine objektifliğin pençesine, hem de bu sefer varlık sebebini (fenomen olduğundan) bu temellendirilememiş subjektivitede bulan (3) bir objektifliğin pençesine düşmüş bulunmaktadır. Zâten mâhiyet bakımından bir eksiklik olan ekzistans varlık noktası nazarından da hiç bir kaynağa bağlanmadığından var oluş bu sefer tam bir yokluğa dönüşmekte ve kendisine doğru aşılma

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, Ss. 31-32-34

(2) J. P. Sartre, L'Existansialisme est un Humanisme, Ss. 64-65
Bkz: S. 77

(3) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, Ss. 305-502

faaliyeti yürütülmesi icâbeden bir Müteal Varlık olmadığından Sartre Ontolojisi, kendine hareket noktası olarak seçtiği falsefî unsurlar ve düşünce imkânları içinde çıkmaza sürüklenmektedir.

Dindar ekzistansiyalistlerde bu varoluşun kendini varlık kaynağına doğru aşması mes'elesi Tanrı varlığı kavramının müdâhalesi ile çözümlenmiş olmasına rağmen Sartre, bu durumu bir problematik hâlinde terketmiş görünüyor. Aslında Feylezofun düşüncesinde bir aşma hareketi söz konusu olamaz gibidir. Charles Moeller'in dediği gibi "Sartre, duyularla yaşanan, tecrübeye âit bulunan dünyânın bir tanığıdır. Onun insanın tasarılarına -öne aksettirdiği tasavvurlarına- (pro-jets) cömertce atfettiği aşkınlık (transcendance) gerçek aşkınlık değildir. Fakat Jean Wahl'ın "aşağı doğru inen aşkınlık" -transdes cendence- adının verilmesini teklif ettiği aşkınlıktır." (1) Emmanuel Mounier ise aynı mefhum için "trans pros cendance" -öne doğru aşma- terimini teklif eder. (2)

Her hâlûkârda durum kanaatimizce Düşünürün Felsefesi açısından bir eksikliktir. Yine Mounier "Sartre'ın

---

(1) Charles Moeller, J. P. Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi, Türkçe tercümesi, S. 194

(2) Emmanuel Mounier, Introduction ~~ous~~ Existansialismes, S. 46

paradoksu daha önce Heidegger tarafından da yapılmış olduğu gibi, varlık hareketini bir varlık tamlığının (plénitude) değil, bir güçsüzlüğün eseri hâline getirmiş olmasıdır." (1) Der ve devâm eder. "Aslında bu doktrin garip bir paradoks netîcesi varoluşculuk ya'nî ekzistansiyalizm ismini lanse etmiştir. (Hâlbûki) Var olmayışçılık (inekistansialisme)den bahsetmek daha doğru olurdu." (2)

Gerçekten de Sartre, aşma faaliyeti bir Müteal Varlığa doğru değil de fenomenal bir sahada belirlediğimiz kendisinde varlığa doğru olduğundan bir tenakuza sürüklenmekte, ekzistans, kendini ne kendinde ne de kendi dışındaki bir objektif-maddî dünyâda temellendirme imkânı bulamadığından yokluk bataklığı içerisinde anlaşılmazlıklarla dolu bir varlık kavramına ve ümidsizliğe doğru çökmektedir.

---

(1) Emmanuel Mounier, Introduction aux Existansialisme, S. 48

(2) " " " " "" "" "" " , S. 49

4- İNSANIN VARLIK KARŞISINDAKİ TEDİRGİNLİĞİ

a) "Bulantı"

b) İnsan Hayâtının Kontenjanlığı

a) Bulantı :

Daha 1938 lerde Sartre'ın "Bulantı" adlı romanında ortaya koyduğu bu his, insanoğlunun trajik cephesini aksettirmesi bakımından incelenmeye değer bir veche taşır. Madem ki insan ve kâinât, fenomenal bir sahanın dışında metafizik bir uzantıya ve değğrlendirmeye kapalı bir şekilde tasvîr edilmiştir, buna bağlı olarak insan-varlık münâsebetinin de ümidsizlik, hayâl kırıklığı ve tedirginlik gibi bir takım menfi psikolojik durumlarla çerçeveleneceği tâbiidir. Bulantı işte bu durumlardan biri, hattâ belki de en mühimi, insanın, varlığın ma'nâsızlığı ve hayâtın beyhûdeliği karşısında dûçârı olduğu irkilme ve tiksinmenin bir ifâdesidir.

Araştırmamızın başından i'tibâren, ontolojik temellendirmelerinde J. P. Sartre'ın Tanrı'nın yokluğu fikrini bir hareket noktası olarak aldığını tesbît, varlığın yaradılış nazariyesi ile izâh edilemeyeceği hükmüne vardığını müşâhade etmiş ve yine bu tam varlık hüviyetine sâhip olan "kendisinde (en soi)nin kendi dışında hiç bir varlıkla münâsebat hâlinde ele alınamıyacağını söylediğini ifâde etmiştir. (1) Burada varlık sadece "kendisinde" değerlendirilebiliyor ve hiç bir sebebe dayandırılmıyordu. Yaratılmamış ve hiç bir sebebe bağlı olmıyan bir varlığı tabîatiyle izâh etme imkânımız da olamaz, zîrâ o "ma'nâsız" sebebsiz ve

(1)Bkz. S. 24. 25. 26

zarûrî olmayandır." (1) Ne doğum, ne hayât, ne de ölüm hiç bir anlam taşımaz. "Bütün var olanlar ma'-nâsızca doğar, zaaflarla yol alır, tesâdüfen ölür." (2)

İşte bulantı ekzistansın dünyâyı ve hayâtı çevreleyen bu kontenjanlık, bu boşlukla karşılaşmasının getirdiği bir tecrübedir. İnsan bir tarafdan varlığın bütün ağırlığını ve kendi hayâtı üzerindeki müessiriyetini hissetmekte, diğer tarafdan ise bu varlık diye isimlendirdiği şeyin bir ma'nâsızlıktan ibâret olduğunu idrâk etmektedir. J. P. Sartre, "Bulantı" adlı eserinde bu duyguyu eserin kahramanı olan Roquentin'in ağzından şu şekilde anlatır : "Bu hal nefesimi kesti, bu son günler dışında hiç bir zaman "var olmak" (ekzister)ın ne demek olduğunu hissetmemiştim. Diğerleri gibi idim; ilkbahar elbiseleri içinde deniz kenârında dolaşan diğerleri gibi, onlar gibi, "deniz yeşildir, havadaki şu beyaz nokta martıdır" demekteydim. Fakat onun varolmakta olduğunu, martının "var olmakta olan martı" (mouette existante) olduğunu hissetmiyordum, bayağı zamanlarda ekzistans (varoluş) saklanmaktaydı ve sonra işte : Birdenbire, orada, bu gün gibi açık, varoluş (ekzistans) âniden örtüsünden sıyrılıverdi. Karşı koyulmaz mücerret kategori tavrını kaybetmişti.... şeylerin farklılıkları sadece bir görünüş, bir cilâ

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 713

(2) J. P. Sartre, La Naussé, S. 179

idi. Bu cilâ erimiş, dağınık bir hâlde canavarca ve gevşek-korkunç ve hayâsız bir şekilde çıplak yığınlar kalmıştı." (1) Varoluşun bu yalın, fakat o nisbette de ürkütücü tavrıyla karşılaşan Roquentin daha sonra bütün bağların yavaş yavaş kopmaya başladığını farkedecektir. "İnsan hayâtının çökmesini geciktirmek için bütün gücümle tutmaya çalıştığım bu bağlar, ölçüler, kemiyetler, istikametler, hepsinin boşu boşunalığını hissediyordum... Saçmalık kelimesi, şu anda kalemimin ucunda doğuyor; demin, bahçede onu bulmamıştım, fakat aramamışdım da, ona ihtiyâcım yoktu : Şeyler üzerine ve şeylerle kelimesiz düşünüyordum. Ve kesin olarak hiçbir şeyi formüle etmeksizin, var oluş (ekzistens) ın anahtarını, bulantılarımın, husûsî hayâtımın anahtarını bulduğumu anlamaktaydım. İşte bundan dolayı sonraki bütün sezebildiklerim bu temeldeki saçmalığa bağlanır." (2)

Bu yukarıda bir bölümünü vermeye çalıştığımız parça, varlığın köklü kontenjanlığını ve saçmalığını aksettiren "metafizik bir tecrübe" mâhiyetindedir ve Roger Verneaux'nun da ifâde ettiği gibi (3) klâsik olmaya lâyık bir tefekkür havası taşır. Metafiziktir, zîrâ mutlak olanın ne olduğunu görmüştür. Fakat bu bir "saçmalık"dan ibârettir. Ateist görüş varlıkta hiç bir sebep ve gaye görmediğine göre bu varlığın izâhı imkânsız, hattâ boşunadır, varlıkla karşı karşıya geliş, saçma

---

(1) J. P. Sartre, La Naussé, Ss. 179-180

(2) " " " , " "

(3) Roger Verneaux, Leçons sur L'Existansialisme, S. 110

ile karşı karşıya geliştir. "Şaşırmadım, biliyordum ki, bu dünyâ idi, kendini birden bire gözler önüne seren çırılçıplak dünyâ ve ben bu kocaman saçma varlık karşısında kızgınlıktan çatlıyordum." (1)

İris Murdoch, Sartre'ın tahlillerinde bulunan bu insanın varlığa yaklaşımını bir şübhe duygusu olarak nitelendirir, ona göre eserin özü metafizik bir şübheyi çağdaş kavramlarla yeniden ele alıp çözümlemeye çalışmaktır ve "bu şübheye kapılan kimse" günlük gerçekler dünyâsının gerçek varlık alanından varoluşun alanına düşmüş ve kirlenmiş bir alan olarak görür" (2) der. Feylezofumuz, fenomenal sahanın dışında hiç bir varlık sahası tanımadığına göre, müşâhede imkânları içine giren varlığın da her türlü temelden mahrum ve saçma oluşu gayet tabiidir. "Bulantı" adlı romanın umûmî vechesinden de anlaşılacağı gibi, aslında insanoğlu olaylar arasında mantıkî bir bağ, varlık hakkında bir izâh bulunabileceği düşüncesindedir. Fakat tecrübe bunun aksini gösterecek ve hayâtın boşluğu ve sebepsizliği onu bulantı duygusuna götürecektir.

---

(1) J. P. Sartre, La Naussé, S. 190

(2) İris Murdoch, Sartre Yazarlığı ve Felsefesi, (Çev. S. Hilav) S. 14

Aslında gerçek dindâr bir insanla, Sartre'ın tasvirini yapmakta olduğu atheismin salikinin aynı dünyâya bakış açıları birbirinden ne kadar farklıdır. Biri, Müteal ve mükemmel bir Tanrı Varlığı kudretinin tecellisinden ibâret olan dünyâ plânını bu kudretin bir temâşâ imkânı olarak ele alırken, diğeri aynı sahneyi arkasında ve temelinde hiç bir aşkın sebep ve ma'nâ bulunmadığından bir bunalım ve ümidsizlik kaynağı olarak değerlendirir ve bunu bulantı hissiyle ifâde eder.

b) İnsan Hayâtının Kontenjanlığı

Şübhesiz'ki, "kendisinde varlık" (chose en soi) olarak nitelendirdiğimiz bu umûmî ma'nâda "şey"ler â-lemi, şayet kendi içinde bir izâh edilmezlik veya se-bepsizlik ihtivâ ediyorsa bu, onunla münâsebet hâlin-de olan insan için aşılması mümkün olmayan bir tedir-ginlik kaynağıdır. Herhangi bir ilmî endîşe veya ob-jektif değerlendirme Sartre düşüncesi için önem taşı-madığına göre, dünyâ içinde müşâhade edilen bu saçmalık, olaylarda mutlak bir sebep-netice ilişkisi arayan ayrı ayrı ilimleri değil ,sadece bu keyfiyetin objektif sa-hadan kendine yansıyacağından korkan insanı rahatsız eder .Bir yerde zaten bu saçmalık fikri ,insanda her şeyi izah etme eğilimi ile ortada izahedilebilecek hiç bir şey olmayışı durumunun karşılaşmasından vücûd bulmuştur. Bu hal tabi yatıyla "kendisinde varlık" dışında hiç bir tam varlık sahası düşünemeyen ve sübjektif varlığını ona izâfî olarak söz konusu edebilen insanın değerini de or-tadan kaldırmaya vesile olacaktır.

Albert Camus Sisifos Efsanesi (1) adlı kitabında , eski yunan efsanelerinden bi rini yeniden elealarak ,saç-ma fikrini bu hikâye çerçevesinde ifade etmeye çalışır. Sisifos, herseferinde kendiliğinden yine aşağıya yuvar-

---

(1) Albert Camus, Mythe dc Sysphe Edition Gallimard.

lanacak olan bir kayayı dağın tepesine itmeye mahkûm edilmiştir. Binbir zahmet ve meşakkatle dağın tepesine kadar çıkarilan taş, bir kaç sani içinde ye tekrar aşağı doğru düşecek ve bu nihayetsiz çabalar kalburla su taşıma misali Sisifos tarafından sonsuza kadar tekrar edilecektir. Camus'ye göre hikâye kahramanının beyhûde çabaları ile anlamsız bir dünyânın yaşanması keyfiyeti ile aynıdır. Fakat Camus, insanın bu durumu idrâk etme hareketinin, onu bu acı vaziyetinin üstüne çıkarabileceğini savunur : "Beni bu dönüş ve muvakkat dinleniş esnâsında Sisifos ilgilendirmektedir.(.....) Bu Adamın sonunu hiç te tanıyamıyacağı bir işkenceye doğru ağır ve eşit adımlarla inişini görmekteyim. Bu saat, mutsuzluğu kadar kesin bir soluk olan bu saat, idrâk saatidir. Tepeleri bırakıp, tanrıların kulübelerine doğru yollandığı bu anların her birinde kaderinden daha üstündür, kayasından daha kuvvetlidir. Bu efsane şayet trajikse, bu kahramanın idrâk sâhibi olmasındandır. (...) Sisifos, tanrılar işcisi, güçsüz ve başkaldırmış, acınacak hâlinin bütün kuturlarını bilmektedir, inerken bunu düşünmektedir. İşkencesine sebep teşkîl etmesi gereken basireti aynı zamanda zaferini ortaya koyuyor. Küçümsemekle alt edilmeyecek hiç bir alın yazısı yoktur.(1)" Demek oluyor ki, Camus, dünyâ ve hayât ne kadar boş olursa olsun, insanın idrâki ile bu durumu aşabileceğini savunuyor. Yeni yaşamakta olan âlemin saçmalığı ve temelsizliği insanı bir yerde etkilememekte, o yine subjektivite

(1) Albert Camus, Mythe de Sysphe, S. 163

gerçekliğin değer ve üstünlüğünü kabûl etmektedir. J. P. Sartre ise çağdaşı olan bu yazardan daha karamsardır. Bu da kendisinin bir Feylezof olmasından ileri gelmekte, Müteal bir varlığı kabûl etmediği ve fenomenal sahayı da izâh edemediğinden, subjektivite-yi temellendirememekte, onun da kontenjan hattâ saçma olduğu görüşüne saplanmaktadır. Ona göre idrâk etmesi gereken insan da, ancak kontenjanlıkla izâh edilebilmektedir.

İnsan varlığının kontenjanlığı, bir başka ma'nâda daha söz konusudur, zîrâ her ne kadar subjektif bir vecheye sahip ise de, vücûdu, ya'nî maddî cephesiyle insan bir "kendisinde varlık" (l'être en soi) durumundadır. Böylece de, bütün kendisinde varlıklar (les êtres en soi) gibi o da, sebepsiz ve saçma olmaya mahkûmdur. "Vücûd kontenjanlığının zorunluluğunun aldığı kontenjan şekildir." (1) Onun için insan kendi varlığı karşısında tedirgindir. Roger Verneaux, bu husûsta şunları söylemektedir. "Kendi kaba ve doğrulanamıyan varoluşunu algılamak; bu da "bulantı"dır ve menşeindeki kontenjanlık hissi insana devamlı musallat olur." (2) "Bu durum bir kere anlaşıldığında artık hiçbir şeyin önemi kalmamıştır; yaşandıkça hiç birşey olmaz. Dekorlar değişir, insanlar girer-

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, S. 371

(2) Roger Verneaux, Leçons Sur L'Existansialime, S. 110

ler çıkarlar, işte bu kadar. Hiç bir zaman bir başlangıç olmaz. Günler günlere düzensiz ve ma'nâsızca eklenir, bu bitmez tükenmez ve monoton bir toplamadır." (1) İnsan varlığı, bir kendisinde varlık olarak da, hiç bir ma'nâya sahip değildir. "Böylece sun'ilik (facticite) ya'nî "oradaki varlık"ımızın (être lâ) onulmaz kontenjanlığı, gayesiz ve sebepsiz var oluşumuz ortaya çıkar. (2) İnsanın bu gerçekle karşılaşması, kendini hiç bir sûrette haklı çıkaramıyor olması, onun kendi varlığı karşısında da "bulantı"ya kapılmasına sebep olacaktır. "Bulantı" işte, şuurun kendi kontenjanlığını ve kendi yapma varoluşunu yaşayarak anlamasıdır." (3) Dünyâ varlığı gibi kendi hayâtının da hiç bir gereği, gayesi yoktur. Beyhûdelik kendi faaliyetleri için de söz konusudur. Olması ile olmaması arasında hiç bir fark yoktur. Tek bir şey vardır : Kontenjanlık.

Bu durumu kabûl etmeyip, hayâtı ciddiye almak, işlenecek olan en büyük suçtur. J. P. Sartre, bu ciddiye alma durumunun mutsuzluk ve hayâl kırıklıklarımızın belli başlı sebebi olduğu görüşündedir. Hattâ dîne

---

(1) J. P. Sartre, La Naussé, S. 61

(2) J. P. Sartre, Situations I, S. 154

(3) J. P. Sartre, L'Etre et le Nèant, S. 394

karşı aldığı tavır bir bakıma onun insana, hayâtını ciddiye aldırıcı tabiatinden olsa gerektir. Aynı zamanda bir romancı olan Feylezofumuz, eserlerinde, kendilerini ciddiye alan insanlarla alay eder ve onlar için "alçak" (lâche) "mendebur" (salaud) gibi sıfatlar kullanır. "... Var oluşlarının boşunalığını ve onun tam hürriyetini kendilerinden saklamaya çalışanlar için hükümler verebilirim. Bazıları ciddiyet vehmiyle veya determinist oyunlarla, tam hürriyetlerini kend ilerinden saklarlar, onları "korkak" (lâche) diye isimlendireceğim; diğerleri, insanın yer yüzünde belirmesi tam bir kontenjanlık olduğu hâlde, var oluşlarının zarûrî olduğunu göstermeye çalışanlardır, bunlara da mendebur (salaud) diyeceğim." (1)

Bütün bunlardan Sartre Felsefesinde, ateismin ortaya çıkardığı bir husûsiyet olarak her şeyin "saçma" lığa mahkûmedilmiş olacağı hükmünü çıkartıyoruz. Dünyâ ve onunla alış-veriş hâlindeki insan, ikisi de her türlü zorunluluktan ve gayeden uzak tamâmen ma'nâsız birer yığın hâlindedirler. İnsan ekzistansı işte bu gereksizlik, bu kontenjanlık karşısında bir dehşete düşme hâli, ya'nî bulantı hissiyle belirlenmektedir. "Düşüncem, benim : İşte bunun için kendimi durduramam. Varım, çünkü düşünüyorum... ve kendimi düşünmekten alıkoyamam. Şu anda bile -bu

---

(1) J. P. Sartre, L'Existansialisme est un Humanisme, Ss. 84-85

korkunç bir şey- şayet var isem var olmaktan dehşete düştüğüm içindir. Benim, kendimi ona doğru yönelmekte olduğumu yokluktan çeken benim : Var olmak nefreti, i ğrençliği, bunların hepsi kendimi varedebilme, ekzistansın içine dalabilme durumlarıdır."

Roger Verneaux, Sartre'da insanın ölümüyle de bir "kendisinde varlık" (l'être en soi) olduğunu ve ekzistansın tabii bir neticesi olan bu durumuyla da, onun yeniden kendine âit bir diğer saçmalıkla karşılaştığını ifâde eder : "Nihâyet insan, sun'iliğin (la facticite) ve saçmalığın zaferi olan ölümü ile de bir şey hâline ircaa edilmiştir." (1) Ölümü hiç bir anlam ifâde etmez. "Doğmuş olduğumuz saçma ve öleceğimiz saçmadır." (2) Ölüm, sadece kendi içinde bir saçmalık olarak kalmaz, aynı zamanda hayâtın akışına da her hangi bir anlam kazandırıcı değildir. Buna göre ne kendi mevcûdiyetine gerekli bir sebep, ne de dünyâ hayâtına bir izâh bulamıyan tedirgin insanın bunlardan bir kurtuluş hareketi olarak ölümü seçmesinde de, bir sebep yoktur. İntihar, her hangi bir kurtuluş çaresi getirmeyecektir. Hayâtta ne kazanılmış, ne de kaybedilmiş her hangi bir şey yoktur,

---

(1) Roger Verneaux, Leçons Sur L'Existentialisme, S. 11

(2) J. P. Sartre , L'Etre et le Néant, S. 631

ölüm de bunun sonucunda müsbet veya menfî hiçbir şey getirmez. Saçmadan kurtuluş yoktur : "Her hangi bir hayâtın hikâyesi bir başarısızlığın hikâyesidir. " (1) J. P. Sartre, "Altona Mahkûmları" adlı eserinde Frantz'a aynı fikri şu şekilde söyletecektir. "Boş bir göğün altında meydana çıkan bir hayât, gülünç bir şeydir. Bu... hiç bir anlam ifâde etmiyor... İşte sonu. Ben bir bulutun gölgesiyim; sağnak hâlinde yağan bir yağmurum, güneş de yaşamış olduğum yeri aydınlatacak gerisi vız gelir bana : Kazanan kaybediyor." (2)

Demek oluyor ki, Sartre Felsefesinin insanı, Tanrı'yı ortadan kaldırmakla, bir büyüklüğe erişememiş, aksine kendini ve dünyâyı kesinlikle temellendirmeyerek, ekzistansını hayât karşısında bir tedirginlik olarak belirlemek mecbûriyetinde kalmıştır. Böyle bir felsefe, Roger Verneaux'un da ifâde ettiği gibi tam bir"saçma felsefesi"dir. Bu durum, her ne kadar ustaca ve sağlam bir şekilde şekillendirilmiş olsa da, bu sadece saçmalığın sistem hâline erişmesine katkıda bulunmuştur. (3)

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 561

(2) J. P. Sartre, Altona Mahkûmları, S. 218

(3) Roger Verneaux, Leçons Sur L'Existentialisme, S. 126

BÖLÜM IV

AHLAK

AHLÂK

J. P. Sartre'ın felsefî eserlerinin disiplinlere göre sınıflandıracak olursak, onun bu sahada yazdıklarının daha ziyâde bilgi teorisi ve ontolojiyi ilgilendirdiğini görürüz. Hâlbuki gerek düşüncesinin ana hatları i'tibârı ile mücerret olandan kaçması, gerekse hareket noktası olarak yaşamakta, tecrübe etmekte olan insanı, ya'nî ekzistensı ele alması, ister istemez bizi düşüncesinin bütünü içerisinde bir ahlâk nazariyasi aramaya sevk ediyor. Zîrâ faaliyetler ve çeşitli olaylar karşısında davranışlarıyla kendini belirleyecek olan fert, hangi ahlâkî prensipleri kendisine düstûr olarak benimseyecek? Mes'uliyetini kimin veyâ neyin önünde hissetme durumunda olacak? Karekterine temel teşkîl edecek olan değerleri nasıl ve nereden bulacaktır? Esâsen J. P. Sartre, düşüncesinin umûmî vechesi içerisinde bir ahlâk nazariyesinin bulunması icâb ettiğinin farkında görünmekte ve bu fikri "Varlık ve Yokluk" adlı eserinin son paragrafında "ontoloji kendi başına ahlâkî hükümler formüle edemez. O sadece varlık ile meşgûl olur ve gösterdiği şeylerden bir takım buyruklar (impératif) çıkarmak mümkün değildir. Buna rağmen, (ontoloji) vaziyet hâlindeki insan gerçeği (la réalite humaine en situation) karşısında mes'ûliyetlerini elde edecek bir et-

hiğin ne olacağını sezme imkânı verir" (1) diyor. Sartre söz konusu eserini Ahlâk problemlerine hasredeceğini söylediği bir kitabın haberini vererek bitirir. (2) Bu kitap, hâlâ ortaya çıkmış değildir. Fakat biz, genel ontolojik spekülasyonlarının ışığında, gerekse müellifin roman tiyatro gibi, felsefesini daha geniş bir halk kitlesine duyurmak amacıyla yayınladığı, edebî ürünlerine bakarak bu husûsta fikir edinebileceğimiz kanaatindeyiz.

Ahlâk nazariyesinin ontolojik temellendirmeler üzerinde mütalaa edilmesi önemli bir husustur; hele ontoloji merkez varlık sahası olarak insan ekzistansını kabul ediyor ise, Sertillanges'ın da son derece haklı olarak belirttiği gibi "her ahlâk insanın, içinde bulunduğu varlık durumunun zarûrî kıldığı hâllerinin nasıl olması icâbettiğini gösteren ilimdir." (3) J. P. Sartre, ontolojisinde insanoğlunun "var oluş'dan önce bir mâhiyet ve tanımla belirlenmediğini söyleyerek ideal bir insan tasvirini kesinlikle reddetmiş bulunmaktadır. Buna göre ahlâk görüşü de, klâsik ahlâk nazariyelerinde rastladığımız ideal bir insan tipini reddedecektir. Aksine hiç bir mücerret kavramın yer bulamıyacağı bu felsefede, her insan kendi "yapma" hareketiyle başbaşa bırakılmakta ve tam bir ta'yîn edilmemişlik durumu içinde "hür seçim" gücünün ortaya koyacağı, objektif ve universel her hangi bir krite-

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 720

(2) Aynı eser, S. 722

(3) A. D. Sertillanges, Grandes Theses, S. 216

re bağlı olmayan değerlere yönelecektir. Mes'eleyi bu değerler noktai nazarından ele almadan önce tam bir bağımsızlık ve kayıtsızlık olarak vasıflandırılan ve "hür seçim" faaliyetine temel teşkil eden hürriyet kavramından i'tibâren ele almak gerekmektedir.

J. P. Sartre'da hürriyet kavramının ortaya çıkışı onun yaradılış nazariyesi hakkındaki menfî değerlendirmeleri ile yakından alâkalı görülmektedir. İnsanın yaratılmamış olduğu ve ekzistansının bir özle belirlenemiyeceği fikri, bundan önceki bölümlerde de gördüğümüz gibi, insan gerçekliğini bir varlık bütünü olarak mütalaa etmemize mâni teşkil etmektedir. Mademki Tanrı yoktur, o halde insan yaratılmamış ve var oluşundan önce her hangi bir şekilde ta'yîn edilmemiştir, onda var oluş özden önce gelir ve kendini tanımlayabilmesi dünyâ plânında bir faaliyet netîcesinde olabilecektir. (1) Buna göre bir varlıktan değil, bir "yapma" hareketinden sözedebiliriz : "Varlık yapmaya irca edilmektedir;" (2) "insan gerçekliği bir faaliyettir (action) bu da tabii bir faaliyetin belirlenmesinin de yine bir faaliyet (çerçevesinde) olduğuna delâlet eder..." Fiilin var oluşu onun bağımsız olmasını gerektirir." (3) J. P. Sartre bu son ifâdeyle, şahsın kendini içinde tanımlayabildiği faaliyetler bütününün, bu faaliyetlerin kendilerinden önce hattà yaşanmakta olunan dünyânın ötesinde, hiç bir şekilde ta'yîn edilmemiş olduğunu izâha çalışmaktadır. "Fiil (acte)

---

(1) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, S. 21

(2) J. P. Sartre, L'Etre et le Neant, S. 555

(3) J. P. Sartre, L'Etre et le Neant, S. 556

bir kasıtla (intention) ta'rîf edilmelidir, ne şekilde de-ğerlendirirsek değerlendirelim, bu kasıt, veri (donnée)nin elde edilecek neticeye doğru açılmasından başka bir şey değildir." (1) Kasıt mefhumunun fiili tanımlaması ve belirlemesi keyfiyeti bu fiilin kendi dışında her hangi bir şekilde ele alınamayacağını anlatması bakımından büyük bir önem taşır. Kendini bir fiil durumunda ortaya koyacak olan ekzistans, bu fiilden önce hiç bir şekilde varlık olarak kendini gösteremediğine ve kendi dışında her hangi bir şeyde de temelini bulamadığına göre içinde bulunduğu faaliyetin tam bir bağımsızlık hali olarak mütalaa edilmesi gerekmektedir. Ya'nî ekzistans mâhiyet boşluğunun ortaya koyduğu bir hürriyet, bu hürriyetin bünyesinde kendini gösterebildiği fiil, bir kasıtlılık (intentionnalite) olarak ta'rîf edilen hür seçim hareketidir

Demek oluyor ki, ekzistans için hürriyet, insan tabiatına bağlı bir husûsiyet değil, bu tabiatın ta kendisidir. Sobjektif plân bir "yokluk" olarak ta'rîf edildiğinden hürriyette bu "yokluk"un giderilmesi hareketi olarak belirmektedir. Hürriyet âdetâ "varlığın seçimi"dir, (2)fakat bu noktadan paradoksal görünürse görünsün temelini yoklukta bulan bir seçimdir ve bir yerde mutlak bir hürriyet gibi

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Néant, S. 556

(2) Aynı eser, S. 558

görünse'de, kendisinden başka hiç bir şeye dayanmadığı için sınırlı bir hürriyettir : Kendisi ile sınırlandırılmıştır. Bu durumu Max Müller, şöyle ifade eder : "Sartre'da, hürriyet ne kadar mutlak ve yaratıcı olursa olsun yine sınırlı kalmaktadır. Bu nasıldır ? Mutlak, köklü bir bağımsızlık ma'nâsında ele alındığından, hürriyet kendisinden başka hiçbir yerde meydana çıkamaz"(1). Buna göre Sartre'ın kendisinin de söylediği gibi, "İnsanın gerçekliği istediği gibi kendisini seçebilir, fakat seçmemeyi seçemez"(2). Sübjektivite bir varlık olmadığından kendini devamlı seçmek mecburiyetinde kalmıştır. Bu seçme insanda temel olandır, âdeta, yoklukta, onun "varlık durumu"nu ortaya çıkartır. Böylelikle de "İnsan hür olmaya mahmuk edilmiştir."(3) Bana seçme imkanını bahşeden hürriyetin kendisi hür bir şekilde seçilmemiştir. "Aslında biz seçen bir hürriyetiz, fakat hür olmayı seçmemekteyiz. Hürriyete mahkum edilmişiz, yukarda söylediğimiz gibi hürriyet içine atılmış, Heideger 'in belirttiği "terk edilmişisiz (döloisses) ve görüldüğü gibi bu terk edilmişliğin menşei, hürriyetin var oluşundan başka hiç bir

---

(1). Max Müller, Krise de la Metaphysique, s.52

(2). J.P.Sartre, L'Etre et le Neanth, s.553

(3). J.P.Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme

şey değildir." (1) Bu duruma dayanarak seçme hareketinin de Sartre düşüncesinde bütün varolanlar gibi saçma bir veçheye sahip olduğu görüşünü ortaya atabiliriz. "Bu seçim saçmadır, bu sebepsiz olduğu için değil, seçmeme imkânının bulunmamasındandır." (2)

Fakat insan sadece kendisi ile var değildir, münâsebet hâlinde bulunduğu bir dış dünyâ ve kendini ona izâfi olarak ortaya koyduğu değerlendirilmesi gereken bir âlem vardır ve ekzistansı belirleyen faaliyet (action) işte bu âlem içinde bir faaliyettir. Bir yerde bu dış dünyâ, fiillerimiz için bir determinasyon unsuru en azından hürriyetimiz için bir sınır değil midir? Eğer hürriyet yukarıda kendisine verdiğimiz anlamda muhafaza edilmek isteniyorsa, umûmî ma'nâda hayât nasıl değerlendirilecektir? J. P. Sartre, hayâtın değerlendirilmesinin, ekzistansın dışında ve ondan önce her hangi objektif bir düzenin arayıp bulunması ile değil de, bu ekzistansın hür seçim faaliyetinin ve bağımsızlığının dünya plânına yansıması ile olacağını ifâde etmek ister : "Kasıt gayenin (la fin) seçimi demek olduğundan ve dünyâ bizim davranışlarımız çerçevesinde ortaya çıktığından (se révélant), dünyâyı açığa vuran (qui révèle) gayenin kasıtlı seçimidir. (Choix intentionnel) ve dünya şu veya bu şekilde (şu veya bu düzende) seçilen gayeye göre (selon la fin choisie)

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Neant, S. 565

(2) J. P. Sartre, L'Etre et le Neant, S. 559

kendini açığa vurur." (1) Bu son cümle içinde bulunduğum durum (situation) ne olursa olsun ona bir anlam verenin ben olduğumu izâha çalışmaktadır. Şeyler benim onlara kazandırdığım değerlerle benim için varolmakta, benim "hür" "proje"lerim dâhilinde yerlerini almaktadırlar. Roger Verneaux, Sartre'ın bu görüşünü "dünya ben nasılsam o şekildedir ve fakat karşılığında da ben kendimi nasıl yapıyorsam, o şekildeyim." (2) demekle ifâdelendirir.

Varlıktaki objektif düzenin hiçe sayılması, Sartre felsefesindeki ateist düşüncenin netîcesi olarak ele alınabilir. İnsan hürriyetinin, dünyâya anlam kazandıran tek unsur olması keyfiyeti, ekzistansdan önce varlığı düşünülebilecek bir objektifliğe ve onu oraya koyan bir yaratıcı kavramına baş kaldırmadan başka bir şey değildir. Sinekler adlı piyeste, Jupiter, eserin kahramanı olan Oreste'e âlemdeki düzeni göstermeye çalışır : "Bak, (hiç çarpışmadan) düzenle yörüngelerini çizen şu gezegenlere bak... Her birinin yolunu adâlete uygun bir şekilde ben ayarladım. Kürelerin âhengini her yıldızın katıldığı şu muazzam, ilâhiyi dinle."(3) Oreste ise bu düzene hiç bir alâka duymamaktadır, hayât plânındaki davranışlarının özünü böyle yaratılmış ve Tanrı

---

(1) J. P. Sartre, L'Etre et le Neant, S. 557

(2) Roger Verneaux, Leçons sur L'Existentialisme, S. 117

(3) J. P. Sartre, Les Mouches, III. Sahne, 3. Bölüm, Ss. 98-99

tarafından sebep ve ma'nâ bahşedilmiş bir düzene sırt çevirmek teşkîl edecektir. Kendisinden başka hiçbir şey ona, tabiate anlam kazandırmada müdâhale edemez : "İsterse çöksün toprak; varsın kayalar yuvarlanıp kapasın yolumu, varsın geçtiğim yerde kurusun bitkiler.... Sen tanrıların şahısın Jupiter, taşların yıldızların kralı, deniz dalgalarının kralısın ama, insanların degil. (1) Demek oluyor ki, sinekler adlı eserinde Sartre, bir Tanrı ve O'nun kurduğu düzen olsa bile, insanın onları dikkate almaması icâbettigi fikrini savunur, zira Tanrı ve yaratılışçılık (creationisme) mutlak olması gereken hürriyet için birer tehlikedir. Fakat ontolojik temellendirmelerde de gördüğümüz gibi, Feylezof Allah fikrine kesinlikle yer vermemekte, buna bağlı olarak ta, âlem de var oldugu düşünülen düzenin aslında tamâmen saçma oldugunu söylemektedir. Bu noktada Sartre'ın hürriyet mefhumu, bu saçma düzenin reddi demek olacak ve insan bir terkedilmişlik" (delaissement) içinde her türlü mes'ûliyeti kendi üzerine alacaktır.

Sartre felsefesinin üzerinde en fazla durduğu şey, insanın kendi mes'ûliyetini bulması imkânını ona vermeye çalışmaktır ve Tanrı fikrinin reddi işte bu temel görüş çerçevesinde bir sebep kazanmaktadır. "... Zîrâ, biz kesinlikle sadece insanların bulunduğu bir plânda yer almaktayız. Dostoyevsky Tanrı mevcud degil ise, her şeye cevaz vardır diye

(1) J. P. Sartre, Les Mouches, III. Sahne, 3. Bölüm, S. 59

yazmıştı. Bu ekzistansializmin hareket noktasıdır. Aslında Tanrı yoksa her şey serbesttir ve bunun bir neticesi olarak ta, insan terk edilmiş (délaissé)dir, çünkü ne kendisinde ne de kendi dışında bağlanacak bir imkân bulamamaktadır." (1) Hiçbir şey onun davranışlarında bir prensip veya yol gösterici durumunda olamaz. Hayâtta, önceden belirlenmiş yapılması veya yapılmaması gereken hiç bir şey yoktur.

"Bu mes'ûliyet dışardan bir şeyi kabûl etme anlamına gelmez: O hurriyetimizin neticelerinin basit ve mantikî bir hak iddiasıdır. Başıma gelen benim tarafımdan gelir ve (onun karşısında, ne müteessir olabilir, ne isyan, ne de tevekkul gösterebilirim. Zaten, başıma gelen her şey bana âittir. (est mien)" (2) Bu ifâdelerden de anlaşılacağı gibi, Tanrının yokluğunun doğurduğu tam hürriyet, Sartre da, insanın davranışlarına bir bağlı boşluk meydana getirmiş, hareketlerini istikamet verecek her hangi bir dış sebep veya onları doğrulayacak her hangi bir müeyyide, ateizmin tabii bir icâdı olarak reddedildiğinden fert bütün ağırlığı kendi omuzlarına yüklenmiş ve bir yalnızlık içine âdetâ itilmiştir. "Her şey, sanki ben sorumlu olmaya mecbur kılınmışım gibi cereyan eder. hayat içinde terkedilmiş olmam, su üstündeki tahta parçası gibi, düşmanca bir dünyâda kimsesiz ve yasız kalmak ma'nâsına değil, kendimi birden yalnız ve yardımsız

(1) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un humanisme, s. 36

(2) J. P. Sartre, L'Etre et le Neant, s. 639

hissetmem, sorumluluklardan kaçma isteğimden bile sorunlu olduğumdan bir an bile bu mesuliyetten kopamadan, bütün yükümlülüğünü taşıdığım bir dünyaya bağlanmış olmam anlamına gelir. Kendimi pasif hale getirmem, şeylen ve insanlarla alakalı faaliyetlerin reddetmem, bir yerde yine kendimi seçmel demektir ve intihar, diğerleri gibi bir dünyada olma biçimidir." (1)

Demek oluyorki, bütün bu yukarıda açıklamaya çalıştığımız görüşler istikametinde, hürriyet herhangi bir dış sebep, kaide veya değerler bütünüyle sınırlandırılmadığı gibi, bizzat kendisi bu kaide ve değerlerin temelinde bulunmaktadır. (2) İnsanın bu "Terk edilmiş" olması, bütün sorumluluğu kendi üzerine alışı, onu bir yerde kendi değerlerini kendi yaratma mecburiyetine sürüklemektedir. Bu durumda, nasıl insan hiç olmamaya mahkum edilmişse, yine aynı şekilde değerlerini tek başına seçmeye zorlanmış olmaktadır. Herkes, kendi değerlerini kendi icad etmekte ve bu değerler yalnız onun için bir mâ'nâ taşımaktadır. Hürriyet, "değer için tek kaynaktır."(3) Mademki değerler kişinin hür seçiminin bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. O halde bu değerlerin sistematik bir bütünü olan ahlak da o kişiye göre değişen bir

---

(1). J.P.Sartre, L'Etre et le Neant, s. 641

(2). J.P.Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme s. 82

(3) J.P.Sartre, L'Etre et le Neant, s.721

hususiyet taşıyacaktır.

J. P. Sartre,Ekzistansializm bir Umanizmadır,adlı eserinin bir yerinde,hür seçime bağlı değerlerin ciddiyetten uzak olduğunu ifâde edenlere cevaben şöyle söyler: "Bunun böyle oluşuna ben de çok kızgınım,fakat Tanrı'yı (Dieu le Pere) ortadan kaldırdığıma göre,değerleri icâd etmek için birine ihtiyaç vardır.Gerçekleri oldukları gibi kabul etmek lâzım. Öte yandan,değerleri kendimiz icâd ettiğimizi söylemek sadece şu demektir:Hayat (apriori) hiç bir ma'nâya sahip değildir.Hayatı yaşamamızdan önce o hiç bir şey değildir.Ona bir ma'nâ atfetmek sizin işinizdir ve değer sizin seçtiğinizden başka bir şey değildir."(1) Temelde hür seçim hareketi ve onun zarûrî kıldığı hürriyet olduğuna göre,seçilen değerler arasında hiç bir hiyerarşi bulunamaz. Önemli olan seçimin en hür bir şekilde yapılmış olmasıdır; "Buna göre;yalnız başına bir yerde sarhoş olmakla beşer kitlelerini idare etmek arasında fark yoktur."(2)

Bu değerlerin kişilere izafî ve tamamiyle hürriyet üzerine kurulmuş olmaları keyfiyeti,Sartre'a göre Tanrı'nın yokluğu fikrinin tabiî bir neticesidir.Böylece Feylezof Tanrı mevcut değilse,ferdin davranışlarına te'sir etmesi gereken apriori ve mutlak hiç bir değerin olamıyacağını da belirtmektedir.Bir taraftan Tanrı'nın olmadığını söylerken, diğer taraftan bazı apriori değerlerin mevcut olacağını ifade etmek,Sartre'a göre bir tenakuz durumudur.Bunun için de

---

1) J. P. Sartre,L'Existentialsme est un Humanisme,S:89

2) J. P. Sartre,L'Etre et le Neant,S:721

Egzistansialist Ahlâk, Lâyık Ahlâk'a ve Radikalizme karşı çıkar çünkü bu ahlaktan da her ne kadar ateist bir görüş söz konusu ise de değerler kişinin hür seçimine nazaran aşkınlıklarını korumaktadırlar. 1880 yılları civarında, Fransız Profesörler, bir lâyık ahlâk meydana getirmeyi denediklerinde aşağı yukarı şunları söylediler : "Tanrı, lüzumsuz ve pahalı bir faraziyedir, onu ortadan kaldırıyoruz. Fakat bununla beraber bir ahlakın ve kanunlara riayet eden bir dünyanın olabilmesi için bazı değerlerin ciddiye alınmasına ve apriori olarak mevcut telakki edilmeleri zaruridir(.......) Böylece, Tanrı mevcut olmasa bile bu değerlerin, metafizik bir göğe kaydedilmiş olarak söz konusu edilebilir olduğunu gösterecek küçük bir çalışma yapacağız."(1). Sartre aynı hataya "Tanrı olmasa bile, hiç bir şey değişmeyecektir".(2) diyen radikalizmin de düştüğünü söyler. Halbuki inkârcı egzistansialistler için, değerlerin apriori oluşlarını muhafazaları, sadece Tanrı var ise imkan dahilindedir. Eğer o yoksa onunla beraber bütün aşkın değerler de çökmek mecburiyetindedirler. Buna göre temel ya Tanrı olmalıdır ya da hür bir seçimle nitelendirilen kişinin kendisi. Madem ki tanrı mevcut değildir.

---

(1). J.P.Sartre, L'Existentialisme est Humanisme s.34-35

(2). J.P.Sartre, Aynı Eser s.35

o halde bütün ağırlık kişinin omuzlarına yüklenmektedir. Egzistansiyalist, lâik ahlâkçıların ve radikallerin aksine, tanrının var olmamasının hiç de hoş olmadığını düşünür, çünkü onunla birlikte metafizik bir göğe kaydedilmiş değerler bulma imkânı da ortadan yok olmaktadır; artık apriori iyilik olamaz, zira onu düşünecek sonsuz ve mükemmel bir şuur yoktur, hiç bir yerde iyiliğin mevcut olduğu, dürüst olmak ve yalan söylemek gerektiği yazılmamıştır.(1)

Feylezofun tanınmış bir eserinin(2) isminden de anlaşılacağı gibi, Sartre ekzistansiyalizmi, ahlâk görüşü söz konusu olduğunda, ümanist bir veçhe taşır ve bu ümanizma diğerlerinden farklı bir . mânaya sahiptir. Terimden anlaşılan klâsik anlam, insanın değerleri bütününün merkezini teşkil etmesi ve ideal bir insan tipinin bütün insanlar tarafından gerçekleştirilmeye çalışılmasıdır. Düşünüre göre bu ümanizma"insanı gaye ve en yüksek değer olarak kabul eden nazariyedir."(3)

Fakat ekzistansiyalist ümanizma, objektif ve ideal bir insan fikrini ihtiva eden bu görüşü reddetmekte, [illegible] Sartre'a göre

1) J.P.Sartre : L'existantialisme est un humanisme, S.36

2) J.P.Sartre : L'existantialisme est un humanisme

3) Aynı Eser, S.90

onu "saçma olmakla suçlamaktadır. Sartre'a göre hakîkî hümanizma insanı kendine hapsetmeyen ve ona kendini aşma imkânı veren, onun belli kalıplarla ta'rif edilmesine karşı çıkan bir anlayış taşımaktadır. Ancak böyle bir anlayış, hür seçim hareketinin insanda tam olarak muhafaza edilmesine imkân verecektir. "Hümanizma(dır) çünkü insana kendisinden başka kanunun koyucu olmadığını ve terkedilmişlik içinde, kendisi hakkında tek karar verici olduğunu hatırlatıyoruz ve çünkü, kendisine dönerek değil, fakat kendi dışında, dâimâ bir kurtuleşme, bir şahsî gerçekleşme demek olan gaye arıyarak, "insanın insana yakışır bir şekilde kendisini ortaya koyacağını gösteriyoruz" (1).

Fakat bütün bir değerler sisteminin hürriyet mefhumu üzerinde temellendirilmesi ve hürriyetin bi-z-zat kendisinin yönelinmekte olan tek gaye haline getirilmesi; Sartre Felsefesini bir nihilizm durumuna dönüştürmekte değil midir? Yukarıda, hürriyetin insan tabiatını meydana çıkartan yegâne unsur seçme gücünün de gaye ve değer belirleyen tek sebep olduğunu söylemiş ik. Başka hiç bir sebep ve temel bulunmadığına göre, bu, her şeyin temelinde yer alması dolayısiyle hürriyetin kendisinin temelsiz olduğunu gösterir. O kadar ki, subjektif insanın saf bir hürriyet hâlinde düşünülmesi, bu hürriye-

(1) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, Ss. 93-94

tın kendisi dışında hiç bir şey ile izah edilemez olduğu fikrine bizi götürecektir. Hiçbir bir şey bu hürriyeti gerektirmiş veya onu haklı kılmış değildir. İnsan ise hürriyeti seçmiş değil, ona mahkum edilmiştir. Bu durumda Sartre, ontolojik temellendirmeleri sırasında göstermiş olduğu subjektivitenin yokluğu fikrine bir def'a daha saplanıp kalmakta, egsiztansı bu yokluk vaziyetinden çıkarabilecek tek imkanı olan hürriyeti de aynı derecede temellendirememektedir. Max Müller, Sartre'da hürriyetin kendisi için varlığı özünü teşkil etmesi bakımından, "aslında onun varlığın yokluğu (néant de L'etre), (..... .....) her türlü sabitliğin bizzat kendi yokluğuna doğru terki olduğunu (1)" söyler. Düşünür bu son ifade ile böyle bir hürriyetin köklü bir yokluk olduğunu izah etmek istemiştir. Demek oluyorki hürriyet sadece kendisi ile sınırlandırılmış ve kendinden başka hiçbir temele oturmamış ise bu durumun bir icabı olarak nihilizim fikrini de beraberinde getirmektedir.

Sartre 'ın en ateist bakış açısı, kanaatimizce burada en mühim rolü oynamaktadır, kendisi için varlık sahasında olduğu gibi, bu sahanın bir kendini ortaya

---

(1). Max Müller, Crise de la Metaphysique, s.33

çıkarma durumu olan hürriyet hareketinde de, Tanrı'nın olmayışı fikri, bütün bir ekzistansiyel sahayı yoklukla perçinlemektedir. Mademki hürriyet izâh edilememektedir, buna göre temellendirilmemiş bir hürriyetin merkezî rol oynayacağı, değerlerin seçimi faaliyeti de aynı derecede saçma ve anlamsız olmaya mahkûmdur. Hiç bir ahlâkî norm ve içtimâî baskı bu seçimde rol oynıyamıyacağı gibi, rasyonel bir sebeblilik de söz konusu edilemez. Karar vermek, sebeplerimi değerlendirmek değil, içinden nasıl gel yor ise onu seçmek demektir.

İşte bu temellendirilmemiş bir hürriyet çerçevesinde seçme ve her şeyin mes'ûliyetini kendi üzerine alma insanı bir sıkıntı (angoisse) hâline sevkedecektir. Bu insanın "tam ve derin mes'ûliyeti hissinden kurtulamıyacağının" (1) ifâdesidir. Kendilerine bağımlı kalarak davranışlarıma yön vermem icâb eden aşkın değerler olmadığına göre, bütün bunları benim yaratmam gerekmektedir. Ve fiilleri den dolayı ne bir mükâfat ne de bir cezâ hak edemiyecek kadar terkedilmiş olduğumdan, bütün bu hürriyetim gayesiz ve anlamsızdır. Demek ki, Sartre da sıkıntı hem hürriyete mahkûmiyetinin, hem de saçma bir hayât içinde terk edilmiş olmanın doğur-

(1) J. P. Sartre, L'Existentialisme est un humanisme, S. 28

duğu bir olaydır. Tabiatıyla bunun kökünde, kendimi aşkın bir Varlık karşısında temellendirememiş olmam yatmaktadır. "işte böylece, "kendisi için " kendini sıkıntı içinde, yani ne kendinin ne de başkasının, ne de dünyayı teşkil eden "kendisinde varlıklar" ın temeli olmıyan, fakat hem kendisindeki, hem de kendi dışında her yerdeki varlık hakkında karar vermeye mecbur kılınmış bir varlık olarak bulur."(I)
Bu,insanın Tanrısız bir dünyada terkedilmiş olmasının doğurduğu bir huzursuzluktur. Prof. Dr. Necati Öner'in ifadesiyle "insan, aşkın ve mutlak olan başka ifade ile Allah'a ve O'nun kayıtlayıcılığına inanmayışının sıkıntısını çekmektedir"(2)
Kendisi içinin yoklukla tarif edilişi hürriyetin temelsizliği, tamamen bağımsız bir hür seçimin faaliyetine mahkûm edilmiş olmanın doğurduğu huzursuzluk,Sartre felsefesinde insanın durumu hakkında bizim bir neticeye varmamızai imkân vermektedir. Buna göre Sartre, Nietzsche ve Marx, ateizminde görüldüğü gibi, Tanrı'dan boşalan yere insanı koyamamakta onu ne şuur ne de hürriyet olarak temellendiremiyerek bir eksik varlık hükmü ile terketmektedir. Ignace

---

(I) J. P. Sartre:L'Etre et Le Néant S:642.

(2) Prof. Dr. Necati Öner: Aşkın Değer Bunalımı, Töre Der. Mart I978 Sayı :82,SI7

Lepp'in de ifâde ettiği gibi "Sartre, en azından Fransa'da; belli bir şöhrete sahip olup da, insanı yüceltece̊ği yerde, alçaltan ve "yokluğa ircaa eden" ilk inkârcı Feylezoftur, zîrâ o da Tanrı'nın yokluğu insanda tam bir temelsizlik meydâna getirmekte ve insan bunu kendi imkânlarıyla giderme imkânına sâhip bulunmamaktadır. Bu da Sartre ümitsizliğinin çıkmazını göstermektedir (1)

---

(1) Ignace Lepp, Psychanalyse de l'Athéisme Moderne S, 196

NETİCE

NETİCE

Çağdaş ve tanınmış bir Fransız Feylezofu olan J. P. Sartre'ın, daha ziyade ontolojik temellendirmelerine kaynak olarak aldığımız bu incelemede, Düşünürün Felsefesinin umûmî hatları ile Tanrı düşüncesi arasındaki münâsebeti ortaya koymaya çalıştık. Bir bütün içerisinde ele alındığında gerek bilgi teorisi, gerek varlık sahalarının tasvini, gerekse ekzistansın belirlenmesi ve değerlerin meydâna gelişinde tam ve kesin bir ateizm olan busistemin, yine aynı noktalarda doğurduğu bir takım menfî netîceleri ve hattâ çıkmazları göstermek istedik.

Düşüncesinin felsefî temellerini ihtiva ettiğine inandığımız, "Varlık ve Yokluk" (L'Etre et le Néant) adlı eserinin, her şeyden önce bir ontoloji kitabı olduğunu göz önünde bulundurarak, umûmî ma'nâda Varlığın bilgisi söz konusu olduğunda, böyle bir bilginin imkân ve sınırlarını araştırdık. Gördük ki, fenomenolojiyi kendisine metod olarak benimseyen Sartre, fenomenlerin dışında hiç bir varlık türünden bahsedilemiyeceğini söylemekte, her türlü cevher metafiziğini reddederek, ontolojiyi küllî bir izâh denemesi olarak değil, varlığın geniş bir tasvir biçimi olarak nitelendirmektedir. Böyle bir değerlendirmede de, Tanrı kavramına yer olmıyacağı gayet tabiidir.

Bu tarz bir anlayışla ontolojisini kuran Feyle-

zof başka iki varlık alanı olduğundan bahseder : Subjektif sahanın dışında kalan şeyler demek olan "kendisinde varlık" ve subjektif sahanın kendisi demek olan "kendisi için varlık". Bir yaratıcı Tanrı mefhumundan bahsedilemiyeceğine göre, âlemin kendisine sebep ve ma'nâ bağışeden hiç bir Aşkın Varlık la münâsebeti söz konusu edilemez, sadece bir "kendi kendisi ile doluluk" olarak ta'rîf edilen "kendisinde varlık" insan şuurunun müdâhalesi olmaksızın, kendi başına hiç bir izâhı, gereği olmayan kontenjan bir varlıktır. Müdâhalesi ile dünyaya bir anlam kazandıran "kendisi için" ise, böyle bir dünyâ ile münâsebeti söz konusu olmaksızın bir hiçlikten ibârettir, kendisini bağımsız bir bütün olarak kesinlikle ortaya koyamaz. "Kendisinde varlık"ın tam bir özdeşlik durumu alması karşısında, "kendisi için" ne ise o değildir. İşte şuur, bu eksik varlığını bütünlemeye çalışacak, "kendisinde varlık"a doğru atılımlarda bulunacaktır, bir başka deyişle, "kendisi için- kendisinde varlık" sentezini elde etmeye uğraşacaktır. Bu kendi kendisinin temeli olan bir şuur ideali, insanda Tanrı olma isteğidir. Ve işte Tanrı Fikri onda bu şekilde doğmaktadır. Ne yazık ki, bu sentez, çelişkiler ihtiva ettiğinden gerçekleşme zeminine sahip değildir, ya'nî Tanrı Fikri mantıkî bakımdan imkânsızdır. İnsan da kendini ne ken-

içerisinde, bütün değerlerini kendisinin yaratması icâb ettiğinin farkına varacak ve mutlak bir hürriyet ile zincirlendiğini görecektir. Yaşamakta olduğu dünyâya ve kendisine âit her şeyin sorumluluğunun sadece kendi omuzlarında olduğunu hissedecek, suç, günah, pişmanlık, tevbe, afv ve rızâ'nın söz konusu olamıyacağı Tanrısız bir hürriyet içinde mutlak yalnızlık ve huzursuzluğu aynı anda yaşayacaktır.

Francis Jeanson, "Sartre ateizminin hakîkî anlamının, beşeriyetin kendini su üzerine çıkarabilmesi ve insana âit hükümrânlığın kurulabilmesi için pratik bir endişe olduğunu" (1) söyler. Bunun için de, insanın tam bir etkinlikle kendini ortaya koyabilmesi demek olan mutlak hürriyete bir engel olduğu düşüncesiyle, Tanrı Fikri reddedilmek istenmiştir. Var olma keyfiyetinin sadece insanla ve İnsana bağlı olarak ortaya çıktığı görüşü savunulur. Fakat incelemelerimiz de görülmüştür ki, Tanrı olmadığına göre özden önce mütalaa edilmesi gereken ekzistans, kendi başına tam bir belirlenemezlik içerisinde kalmıştır. Bunun giderilmesi demek olan ekzistansın kendi kendisini aşması ise, varlığa temel teşkîl edecek bir müteal varlık bulunmadığından

---

(1) Francis Jeanson, Sartre, S. 65

çıkmaza sürüklenmektedir. Hürriyet mefhumunun bi-z-zat kendisi de, böyle temellendirilememiş bir varlık tipinin tezâhürü olduğundan izâh edilememekte, "kendisi için"in yokluğunun bir ifâdesi olmaktan öteye gidememektedir. Kaldı ki, S. Kierkegaard ve G. Marcel gibi ekzistansialist Feylezoflar da, hürriyet ve Aşkın Varlık, kavramları hiç de birbirlerine tezat teşkîl etmemekte, aksine insanın, hürriyetine tam ma'nâsıyla sahip olabilmesi, Allahın varlığına imân etmesi, kendi varlık temelini O'nda bulması ile mümkün görünmektedir.

Aslında kanaatimizce, J. P. Sartre, Tanrı'nın yokluğu fikrini aklî delîllerle de isbât etmiş değildir. Sadece "Varlık ve Yokluk" adlı eserinde "kendi kendisinin temeli olan varlık" (ens causa sui) kavramının mütenakız olduğunu söylemiştir. Fakat incelememizde de üzerinde durduğumuz gibi, yapmış olduğu mantıkî tahlil, müteal bir sahada yer alması icâbeden "ens causa sui"yi alakadar etmemektedir. Mes'elenin ele alındığı fenomenal bir platformdur, buna göre çelişkiye varılması son derece tabiidir. Eserlerinin bütünü içinde mevzu'a âit, bunun dışında her hangi bir mantıkî izâh çabasına rastlanmamışdır. Öyle ki, Tanrı'nın yokluğu fikri, varılan bir

netîke değil, seçilen temel bir postulattır. Feylezof âdetâ, önce Tanrı'nın olmadığına kendisini inandırmış, sonra bütün sistemini bu inanç etrafında kurmuştur. Öyle ki, belki de içinde bulunulan ekzistansialist düşüncenin özü icâbı, mes'eleyi felsefî sınırlar içerisinde kestirip atmamak, bir ekzistans veya imân psikolojisi çerçevesinde tekrar ele almak gerekecektir.

BİBLİYOGRAFYA

J. P. Sartre'ın Eserleri

Felsefî eserler :

1- Esquisse d'une théorie des émotions, Hermann 1939, Paris

2- L'Imaginaire, psychologie phénoméno logique des Emotions, Gallimard, 1943

3- L'Etre et le Néant, Idées, Gallimard, 1943

4- Critique de la Raison dialectique, Idees, Gallimard, 1960

Romanlar :

1- La Nausé, Gallimard, 1938

2- Le Mur, Gallimard, 1939

3- Les Chemins de la Liberté

I- Age de Raison, Gallimard, 1945

II- Le Surcis

III- La Mort dansl'âme

Tiyatrolar :

1- Les Mouches, Gallimard, 1944

2- Huis Clos, Gallimard, 1944

3- Morts Sans Sépulture, Gallimard, 1946

4- La putain Respectueuse, Gallimard, 1946

5- Les Mains Sales, Gallimard, 1948

6- Le Diable et le Bon Dieu, Gallimard, 1951

7- Kaen, Gallimard, 1954

8- Nekrassow, Gallimard, 1955

9- Le Séquestrés d'Altona, Gallimard, 1960

Denemeler ve hatıralar

1- L'Existentialisme est un Humanisme, Collection Pensée, Nagel, 1946

2- Les Mots, Gallimard, 1964

Senaryo

1- Les Jeux Sant Faits, Nagel, 1947

2- L'Engrenage, Nagel, 1949

[illegible]

Faydalanılan Diğer Kaynaklar

1- Alberês R. M. Jean Paul Sartre, Ed : Universitaines, Paris, 1964, Classiquğ du XX eme siècle

2- Bochenski I. M. La Philosophie Contemporaine en Europe, 1967

3- Brehier Emile, Histoire de la Philosophie, P. U. F. I

4- Çubukçu Agah, İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri

5- Réne Descartes, Méditations Métaphysiques, P. U. F, 1968

6- Foulquie Paul, L'Existentialisme, (presses Universitaines de France, 1974, Que Sais Je) Dictionnaire de la Langue Philosophique, P. U. F. 1969, (R. Saint Jean ile beraber)

7-Garaudy Roger, Jean Paul Sartre ve Marxizm

8- Heimsoet Heinz, Felsefenin Temel Disiplinleri, İ.Ü.E. F. Y. NO : 509, 1952

9- Kant Emmanuel, Critique de la Raison, Pure, P.U. F. 1968

10-Kaufmann Walter, Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşculuk, Çev. Akşit Göktürk, DE yayınları

11-Keklik Nihat, Sadrettin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinât-İnsan , İ. Ü. E. F. Y

12- Küyel, Prof. Dr. Mübahat, Aristoteles ve Farabî'nin Düşünce Öğretileri, Ankara ÜniversitesiBasım evi, 1969

13-Legrand Girard, Les Prisocratiques, 1971

14- Lepp Ignace, Psychanalyse de L'Atheisme Moderne Grasset, 1961

15- L. Shınn Roger, Ekzistansializmin Durumu, Amerikan Bord, Neşriyat Dairesi, İstanbul, 1963

16-Marcel Gabriel, Présence et Immortalité, Flammanion, 1959

17- Marcel Gabriel, Journal Métaphysique, Gallimard, 1927

18- Marcel Gabriel, Etre et Avoir, Aubier, 1935

19- Marcel Gabriel, De Refus a'l'Invocation, Gallimard, 1940

20- Moeller Charles, Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi, Çev. Mehmet Toprak, Remzi Kitabevi, İst. 1969

21-Mounier Emmanuel, Malraux Camus Sartre Bernanos L'Espoirdes Déséspérés, Le Sevil, 1970

22- Emmanuel Mounier, Introduction aux existentialismes Gallimard, Coll, Idées.

23- Murdoch Iris, Sartre Yazarlığı ve Felsefesi (Çev. S. Hilav) DE Yayınevi, İstanbul

24- Olguner Fahrettin, İbni Sina'nın Düşüncesinde Varlık ve Varoluş, (Basılmamış Ders Notları)

25- Öner, Prof. Dr. Necati, Klâsik Mantık, A. Ü. İlahiyât Fakültesi Yayınları, N. 118

26- Öner, Prof. Dr. Necati, Aşkın Varlık Bunalımı, Töre Dergisi, 1978

27- Ritter Joachim, Varoluş Felsefesi Üzerine, (Çev. Hüseyin Batuhan, İ.Ü.E.F.Konferansları, 1954

28-Jaspers Karl, Felsefeye Giriş, Çev. Mehmet Akalın, Hareket Yayınları,

29-Jeanson Francis, Sartre, Camus Çatışması, (Çav. Bertan Onaran, İzlem Yayınları, İst. 1965

30- Jeanson Francis, Le Probleme moral et la Pensée de Sartre, Ed : Sevil, Paris. 1965

31- Jeanson Francis, Sartre, Ecrivains de Ioujours, Sevil Paris, 1974

32- Troifontaines R. DellExistence a'l'Etre (2 volumes)) Nouwelaertetvrin, 1953

33- Troifontaines R. Lechoix de J. P. Sartre, (Aubier)